BIBLIOTECA FILOSÓFICA

EL RESENTIMIENTO EN LA MORAL

POR

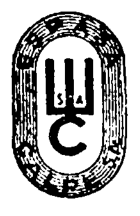
MAX SCHELER



ESPASA-CALPE, S. A.

MAX SCHELER

EL RESENTIMIENTO EN LA MORAL



ESPASA-CALPE, S. A.

Unica edición en América autorizada por la
REVISTA DE OCCIDENTE

Queda hecho el depósito que previene la ley Nº 11723

PRINTED IN ARGENTINE

Acabado de imprimir el día 20 de octubre de 1938

Cía. Gral. Fabril Financiera, S. A. - Iriarte 2035 - Buenos Aires

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

Una cosa es descomponer mentalmente el mundo de la percepción interna en complejos y éstos a su vez en últimos elementos «simples», investigando las condiciones y las consecuencias de los complejos modificados artificialmente (mediante la observación o la observación y el experimento), y otra cosa es describir y comprender *las unidades de vivencia y de sentido, que están contenidas en la vida misma de los hombres,* sin ser producidas por una «síntesis» y un «análisis» artificiales. Aquél es el camino de la Psicología sintético-constructiva y explicativa (orientada metódicamente en la ciencia natural); éste es el camino de la Psicología analítico-comprensiva y descriptiva (1). Las unidades psíquicas con que opera la primera clase de investigación se obtienen artificialmente. No es, pues, necesario que estas uni-

(1) Sobre la distinción entre las conexiones de causa y las conexiones de sentido, en la vida psíquica, véanse las consideraciones acertadas de K. Jaspers en su libro *Introducción a la Psicopatología,* 1913.

dades estén abarcadas y comprendidas en *un* acto de vivencia. Las partes de semejante unidad artificial pueden pertenecer a muy diversos actos de vivencia. Las sensaciones simultáneas, que tengo ahora en la conciencia, pertenecen a unidades de vivencia radicalmente diversas (por ejemplo: a la percepción del papel de escribir, al estar sentado en mi silla, a la vivencia de que estoy en este cuarto, a la vivencia de mi escribir, etc.). No obstante, puedo reunirlas a mi gusto en complejos o dividir estos complejos en partes. También pueden condicionarse genéticamente aquí muchas cosas, de las cuales nada vivo, y que sólo son establecidas mediante consideraciones causales, por comparación con miembros iniciales y terminales artificialmente cambiados; por ejemplo: mi posición de equilibrio y las sensaciones que la acompañan están condicionadas por sensaciones normales en el oído, que corresponden al sentido del equilibrio en el aparato de los estatolitos, allí existente. Análogamente, tampoco están recogidas en una unidad de vivencia las sensaciones y reproducciones de sensaciones que entran, por ejemplo, en la percepción de un libro yacente ante mí. La presencia efectiva de estos elementos no excluye, sin embargo, el que no sean vividos en la vivencia unitaria de esta percepción. Por otro lado, los hechos psíquicos más complejos y más compuestos (en el sentido de aquella primera

clase de investigación) pueden ser, no obstante, fenoménicamente *simples*, si están presentes en *un* solo acto de vivencia. Son entonces «fenomenológicamente simples». Una amistad, que he vivido; un amor, una ofensa, la actitud total frente a mi contorno, en una fase de mi niñez, encierran los contenidos parciales más esporádicos, considerados desde el primer punto de vista (sensaciones, representaciones, raciocinios, juicios, actos de amor y de odio, sentimientos, disposiciones, etcétera); éstos distribúyense, además, en muy diversos puntos del tiempo objetivo y están interrumpidos por unidades de vivencia, de índole y unidad muy distinta, y, además, por el sueño y la vigilia, la enfermedad, etc. No obstante, forman unidades fenoménicas de vivencia, y, como tales, son vividas por mí con eficacia (aunque no objetiva causal), contribuyendo a determinar mis acciones y obras. Ciertamente, puedo descomponer cada una de las unidades de vivencia mencionadas en unidades inferiores de vivencia; por ejemplo: en este o aquel «suceso», en esta o aquella «situación» dentro de aquella «amistad», en esta determinada mirada o aquella sonrisa del amigo, etcétera. Pero estas unidades parciales siguen siendo, necesariamente, unidades de vivencia, esto es, unidades que reciben su unidad y su sentido mediante *un* acto de vivencia, y no mediante una separación y reunión artificiales. Siguen siendo

unidades parciales vividas, sin convertirse en partes pensadas de vivencias unitarias. Jamás las unidades y complejos, a que llegan ambas direcciones de la investigación, pueden equipararse ni sus resultados confundirse. Exponer su última relación filosófica no es pertinente aquí.

En el presente libro vamos a estudiar el resentimiento como unidad de vivencia y acción.

Usamos la palabra «resentimiento» (1) no por una especial predilección por la lengua francesa, sino porque no nos es dado traducirla al alemán. Además ha sido convertida por Nietzsche en un término técnico. En la significación natural francesa de la palabra, hallo dos elementos. El primero es que en el resentimiento se trata de una determinada reacción emocional frente otro, reacción que sobrevive y revive repetidamente, con lo cual ahonda y penetra cada vez más en el centro de la personalidad, al par que se va alejando de la zona expresiva y activa de la persona. Este continuo revivir y sobrevivir de la emoción es muy distinto de un recuerdo meramente intelectual de ella y de los procesos a que «respondió». Es un volver a vivir la emoción misma: un volver a sentir, un re-sentir (2). En segundo lugar, la palabra implica que la cualidad de esta emo-

(1) El original dice «Ressentiment». — (N. del T.)

(2) Cf. sobre la naturaleza de estos procesos, mi libro *Esencia y formas de la simpatía*, Bonn, 1923.

ción es negativa, esto es, expresa un movimiento de hostilidad. Quizá la palabra «rencor» fuera la más apropiada para indicar este elemento fundamental de la significación. El «rencor» es, en efecto, ese enojo retenido, independiente de la actividad del yo, que cruza oscuro el alma, y acaba formándose cuando los sentimientos de odio u otras emociones hostiles reviven repetidamente; no contiene todavía ningún designio hostil determinado, pero nutre con su sangre todos los designios posibles de esta clase.

I. SOBRE LA FENOMENOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL RESENTIMIENTO

Entre los escasos descubrimientos que en los últimos tiempos se han hecho sobre el origen de los juicios morales de valor, destaca como el más profundo el de Federico Nietzsche, al advertir que el resentimiento es una fuente de tales juicios de valor. Y ese descubrimiento es profundo aun cuando resulte falsa su afirmación concreta de que la moral cristiana y, en particular, el amor cristiano, son la más fina «flor del resentimiento» (1).

(1) Véase *Genealogía de la Moral*, Ensayo I, párrafo 8.

«Pero éste es el hecho: la rama de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío — el odio más hondo y más sublime, esto es, creador de ideales y transformador de valores, cuyo par jamás ha existido sobre la tierra — produjo algo asimismo incomparable, un *nuevo amor*, la más honda y más sublime de todas las clases de amores: — ¿y de qué otra rama hubiera podido brotar?...» «¡Pero que no se crea que tal amor haya surgido como la expresa negación de aquella sed de venganza, como la antítesis del odio judío! ¡No! ¡Lo inverso es la verdad! Este amor brotó del odio como su corona, como la corona triunfal que se despliega más y más ancha en la pura claridad del mediodía y que con el mismo impulso, por decirlo así, hacia el reino de la luz y de la altura, apuntó a los fines de aquel odio, a la victoria, al botín, al soborno, con lo que las raíces de aquel odio penetraron, cada vez más profundas y más ávidas, en cuanto tenía hondura y era malo. Este Jesús de Nazaret, vivo Evangelio del amor; este «Salvador», que traía la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos y a los pecadores—, ¿no fué justamente el soborno en su forma más siniestra y más irresistible, el soborno y el rodeo para llegar a aquellos valores e innovaciones judaicas del ideal? ¿No ha alcanzado Israel — justamente por el rodeo de este «Salvador», de este aparente adversario y destructor de

Israel — el último fin de su sublime sed de venganza?» (*Genealogía de la Moral,* Ensayo I, párrafo 8).

«La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se torna creador y da a luz valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes está rehusada la verdadera reacción, la de obra, y que se resarcen con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral egregia brota de una triunfal afirmación de sí misma, la moral de los esclavos dice, desde luego, «no» a «lo de fuera», a algo «ajeno», a un «no-yo»; y su acción creadora es este «no». Esta inversión de la mirada valoradora — esta *necesaria* dirección que va hacia fuera, en lugar de volverse sobre sí misma — es peculiar al resentimiento; la moral de los esclavos necesita, para surgir, que haya un mundo exterior, un contramundo; necesita, fisiológicamente hablando, estímulos externos para obrar —; su acción es, radicalmente, reacción». (Ensayo I, párrafo 10).

— «No veo nada; tanto más oigo. Es un canto pérfido, leve murmurio y cuchicheo, que parte de todas las esquinas y rincones. Me suena a mentira: una azucarada suavidad hace pegajosos todos los sonidos. La debilidad va a ser convertida mendazmente en mérito; no hay duda, es tal como usted decía».

— ¡Adelante!

— «Y la impotencia, que no paga, va a convertirse en «bondad»; la inferioridad temerosa, en «humildad»; la sumisión a los odiados, en «obediencia» (en obediencia a uno de quien dicen que ordena esta sumisión—, y al cual llaman Dios). La mansedumbre del débil, la cobardía misma, en que tan rico es, su estar a la puerta, su inevitable necesidad de aguardar, reciben aquí un buen nombre: «paciencia»; dícese también *la* virtud; el no poder vengarse se llama no querer vengarse, quizá incluso perdonar («¡porque *ellos* no saben lo que hacen — sólo nosotros sabemos lo que *ellos* hacen!»). También se habla del «amor a los enemigos»—, y se suda al hacerlo». (Ensayo I, párrafo 14).

Estos son los pasajes más importantes en que Federico Nietzsche desarrolla sus notables tesis. Dejemos por el pronto la relación del resentimiento con los valores cristianos, para penetrar más hondamente en la *unidad de vivencia* designada con la palabra.

Pongamos en lugar de la definición verbal una breve caracterización o descripción de la cosa. El resentimiento es una *autointoxicación psíquica*, con causas y consecuencias bien definidas. Es una actitud psíquica permanente, que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza huma-

na; tiene por consecuencia ciertas propensiones permanentes a determinadas clases de engaños valorativos y juicios de valor correspondientes. Las emociones y afectos que debemos considerar en primer término son: el sentimiento y el impulso de venganza, el odio, la maldad, la envidia, la ojeriza, la perfidia.

El punto de partida más importante en la formación del resentimiento es el impulso de venganza. Ya la palabra «resentimiento» indica, como se ha dicho, que las emociones aquí referidas son emociones basadas en la previa aprehensión de los sentimientos ajenos; esto es, que se trata de reacciones. Impulso reactivo es, en efecto, el impulso de venganza, a diferencia de los impulsos activos y agresivos, de dirección amistosa u hostil. Un ataque o una ofensa precede a todo impulso de venganza. Pero lo importante es que el impulso de venganza no coincide, ni mucho menos, con el impulso hacia el contraataque o defensa, aun cuando esta reacción vaya acompañada de cólera, furor o indignación. Cuando, por ejemplo, un animal agredido muerde a su agresor, esto no puede llamarse venganza. Tampoco el contraataque inmediato a una bofetada es venganza. *Dos* caracteres son esenciales para la existencia de la venganza: un refrenamiento y detención, momentáneos al menos (o que duran un tiempo determinado), del contraimpulso inme-

diato (y de los movimientos de cólera y furor enlazados con él), y un aplazamiento de la contrarreacción para otro momento y situación más apropiada («aguarda, que otra vez será»). Este refrenamiento, empero, es debido a la previsora consideración de que la contrarreacción inmediata sería fatal. Un acusado sentimiento de «impotencia» va enlazado, pues, con esta consideración. La venganza en sí es, pues, una vivencia que se basa en otra vivencia de impotencia; siempre, por tanto, cosa del «débil» en algún punto. Además pertenece a la esencia de la venganza el contener siempre la conciencia de «esto por esto», el no representar nunca, por lo tanto, una simple contrarreacción acompañada de emociones. Por virtud de estos dos caracteres, el impulso de venganza es el punto de partida más propio para la formación del resentimiento (1). Nuestra lengua establece finas dife-

(1) Cuando Steinmetz, en sus interesantes estudios sobre la genealogía del sentimiento de venganza, admite una «venganza sin dirección», como grado previo de la «venganza con dirección», y alega que en los estadios más primitivos de la evolución étnica, los animales (por ejemplo: el caballo que llega primero), o los árboles, o los objetos inanimados, son destruidos por quien acaba de experimentar una ofensa, desconoce la esencia del impulso de venganza, que, a diferencia de los afectos meramente intransitivos, como la cólera, el despecho, el furor, etc., tiene siempre una *dirección*. También en los estadios civilizados hay estallidos de furor; por ejemplo: cuando alguien, despechado, «todo lo dobla y lo rompe». Estos estallidos no tienen nada que ver con la venganza. Pero si en aquellos casos se tratara, en efecto, de venganza, caben aún diversas posibilidades. El objeto destruído puede estar con respecto al objeto a que se dirige la venganza, o en la función de una «pertenencia» real o supuesta (por ejemplo: propiedad o posesión), o en una función simbóli-

rencias. Desde el sentimiento de venganza, pasando por el rencor, la envidia y la ojeriza, hasta la perfidia, corre una gradación del sentimiento y del impulso, que llega a la cercanía del resentimiento propiamente dicho. La venganza y la envidia tienen objetos determinados las más de las veces. Estos modos de la negación hostil necesitan motivos determinados para aparecer; están ligados, en

ca, la cual no necesita ser permanente, sino que puede ser momentánea («esto representa ahora para mí a aquél»). A esta clase pertenecen, pues, no sólo la destrucción de retratos y fotografías, sino también, en ocasiones, el estrujar un papel o el pañuelo. Finalmente, la venganza puede «carecer de objeto», por no comprender ningún objeto *determinado*, sino el contorno todo en donde ha tenido lugar la ofensa: una comarca, una ciudad, etc., hasta el mundo entero, considerado como «lo otro» en general. Un caso semejante se presentó, por ejemplo, hace poco, en el asesinato del maestro Wagner por las masas. Pero también aquí la venganza tiene una «dirección». En los casos de venganza gentilicia, racial y familiar (venganza de sangre), no existe nunca — como arbitrariamente se ha pensado — una transposición, una ampliación secundaria del objeto a los miembros de la raza, etc., del ofensor (por ejemplo: presintiendo el dolor del ofensor, por su identidad de sentimiento con los parientes que sirvan de objeto a la venganza), sino que se considera que la familia, la raza, etc., es el *autor* mismo, siendo el miembro de ella solamente como un *órgano* (como si corto un pie al que me cortó la mano). Por lo demás, el último núcleo del sentimiento de venganza no parece estar ligado a la ofensa o menoscabo del propio valer, experimentado por obra de otro individuo, sino que parece poder ser provocado también por un menoscabo del propio valer (o un menoscabo del valer ajeno simpáticamente compartido), causado por nosotros mismos. Tal en casos como cuando se dice: «Me daría de palos, me arrancaría los pelos», etc. Estos fenómenos no tienen nada que ver con el acto del arrepentimiento y el afán de expiación y penitencia, que no son impulsos vitales, sino actos espirituales, y apuntan solamente a la esfera de los valores morales. Cf. Steinmetz: *Estudios etnológicos sobre el primer desarrollo de la pena*, 1894. Cf. también mi ensayo: *Sobre el camino del arrepentimiento*, en *De lo eterno en el hombre*, vol. I, Leipzig, 1918.

su dirección, a objetos determinados, de modo que desaparecen con la desaparición de estos motivos. La venganza conseguida hace desaparecer el sentimiento de venganza, y, análogamente, el castigo de aquel a quien apunta el impulso de venganza; por ejemplo: el castigo de uno mismo. E igualmente el verdadero perdón. También la envidia desaparece cuando el bien por el que envidio a alguien se hace mío. La ojeriza, en cambio, es una actitud, que no está ligada a objetos determinados, en el mismo sentido; no surge por motivos determinados, para desaparecer con ellos. Más bien son *buscados* aquellos objetos y aquellos valores de cosas y personas, en los cuales pueda satisfacerse la envidia. El rebajarlo y derribarlo todo de su pedestal es propio de esta disposición. La creciente atención que despiertan los valores negativos de cosas y personas, justamente por aparecer unidos con fuertes valores positivos en uno y el mismo objeto; el detenerse en estos valores negativos, con un acusado sentimiento de placer en el hecho de su exitencia, conviértese en una *forma* fija de las vivencias, en la cual pueden encontrar sitio las materias más diferentes. En quien tiene ojeriza, la experiencia particular y concreta de la vida toma esa forma o estructura, elegida como real entre la experiencia solamente posible. El despertar de la envidia ya no es el mero efecto de tal experiencia, y la experiencia se forma con to-

tal indiferencia respecto a si su objeto tiene una relación, directa o indirecta, con el posible daño o provecho del individuo correspondiente. En la «perfidia», el impulso detractivo se ha hecho más hondo y más íntimo todavía; está dispuesto siempre, por decirlo así, a saltar y adelantarse en un gesto impensado, una manera de sonreír, etc. Un camino análogo va desde la simple «alegría del mal ajeno» hasta la «maldad»; ésta trata de provocar nuevas ocasiones de alegrarse del mal ajeno, y se muestra ya más independiente de objetos *determinados* que la alegría del mal ajeno. Pero nada de esto es resentimiento. Son sólo estadios en el proceso de sus puntos de partida. El sentimiento de venganza, la envidia, la ojeriza, la perfidia, la alegría del mal ajeno y la maldad, no entran en la formación del resentimiento, sino allí donde no tienen lugar ni una victoria moral (en la venganza, por ejemplo, un *verdadero* perdón), ni una acción o —respectivamente —expresión adecuada de la emoción en manifestaciones externas; por ejemplo: insultos, movimientos de los puños, etc.; y si no tienen lugar, es porque una conciencia, todavía más acusada de la propia impotencia, refrena semejante acción o expresión. El que, ávido de venganza, es arrastrado a la acción por su sentimiento, y se venga; el que odia e infiere un daño al adversario, o, al menos, le dice «su opinión», o le denigra ante otros; el

envidioso que trata de adquirir el bien que envidia, mediante el trabajo, el trueque o el crimen y la violencia, no incurren en resentimiento. La condición necesaria para que éste surja, se da tan sólo allí donde una especial vehemencia de estos afectos va acompañada por el sentimiento de la impotencia para traducirlos en actividad; y entonces se «enconan», ya sea por debilidad corporal o espiritual, ya por temor y pánico a aquel a quien se refieren dichas emociones. El resentimiento queda circunscrito por su base a los *siervos* y *dominados*, a los que se arrastran y suplican, vanamente, contra el aguijón de una autoridad. Cuando se presenta en otros, o existe una transmisión por contagio psíquico — especialmente fácil para el veneno psíquico del resentimiento, extraordinariamente contagioso—, o hay en la persona un impulso violentamente reprimido, del cual el resentimiento toma su punto de partida y que se revuelve en esta forma de una personalidad «amargada» o «envenenada». Cuando un servidor maltratado puede «desahogarse» en la antecámara, no incurre en esa «venenosidad» interna que caracteriza al resentimiento; pero sí, en cambio, cuando ha de poner «a mal tiempo, buena cara» (como tan plásticamente dice el refrán) y sepulta en su interior los afectos de repulsión y hostilidad.

Pero examinemos algo más exactamente los diversos puntos de partida del resentimiento.

Los impulsos de venganza conducen al resentimiento con mayor seguridad cuando el sentimiento de venganza se convierte en *sed* de venganza propiamente dicha; cuando la dirección del impulso vengativo se pierde en círculos de objetos indeterminados, a los que les basta tener un carácter común. Entonces la venganza no se satisface mediante su ejecución en un objeto determinado, y el sentimiento de venganza, persistentemente insatisfecho, puede conducir en derechura al agostamiento íntimo y a la muerte, sobre todo allí donde la conciencia de «tener razón» (que falta, por ejemplo, al estallido de furor o de cólera), ligada por naturaleza con el sentimiento de venganza, se eleva hasta la idea de un «deber» (1). Despertada la sed de venganza, búscanse instintivamente (sin un acto voluntario consciente) las ocasiones que puedan dar motivo a un acto de venganza interior; o — por acción de la tendencia al engaño — introdúcense falsamente intenciones ofensivas en todos los actos y manifestaciones posibles de los demás, que no habían pensado en absoluto en ofender. Una «susceptibilidad» particularmente grande es con frecuencia el síntoma de un carácter vengativo. La sed de ven-

(1) J. M. Guyau presenta ejemplos en su libro *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.*

ganza busca entonces ocasiones para estallar. Se echa mano de todo lo que parece propio para la venganza. Pero la sed de venganza conduce al resentimiento tanto más cuanto más reprimida quede la ejecución de la venganza, que restablece el sentimiento del propio valer ofendido o del «honor» ofendido, o da «satisfacción» del daño sufrido; y en medida mayor aún, cuanto más reprimida sea también la *expresión imaginaria*, interna, y, finalmente, sofocado el *movimiento* mismo de la venganza. Sólo entonces se añade a este *estado* la tendencia a la detracción del valor ajeno, mediante la cual, la tensión se resuelve por un camino ilusorio.

Estas condiciones son tanto mejor cumplidas cuanto más intervienen los siguientes factores.

Al sentimiento de venganza — ya basado en un aplazamiento del primer contraimpulso, por impotencia — le es esencial la tendencia a una represión y aplazamiento constante de dicho contraimpulso. El refrán «La venganza se goza mejor en frío» expresa esto. Es, por lo tanto, siempre — *ceteris paribus* — la actitud de la parte débil. Pero es igualmente esencial en ella que exista cierta *igualdad de nivel* entre el ofendido y el ofensor (1). El esclavo que tiene naturaleza de esclavo, o

(1) La enorme explosión de resentimiento que se manifestó en la Revolución francesa contra la nobleza y cuantos estilos de vida se relacionaban con ella, así como la formación de este resentimiento en general,

se siente y sabe a sí mismo como un esclavo, no experimenta *ningún* sentimiento de venganza cuando es ofendido por su señor; ni tampoco el criado, cuando es reñido; ni el niño, cuando recibe una bofetada. A la inversa, las grandes pretensiones internas, pero reprimidas; un gran orgullo, unido a una posición social inferior, son circunstancias singularmente favorables para que se despierte el sentimiento de venganza. Sociológicamente, se sigue de aquí el importante principio de que tanto mayores serán las cantidades de esta dinamita psíquica que se formen, cuanto mayor sea la *diferencia* entre la situación de derecho o valor público, que corresponda a los grupos con arreglo a la constitución política o a la «costumbre», y las relaciones *efectivas* de poder.

No es lo importante uno sólo de estos factores, sino la diferencia entre ambos. En una democracia no sólo política, sino también social, que tienda a la igualdad económica, el resentimiento, por lo menos el social, será escaso. Pero será también escaso — y lo ha sido — por ejemplo: en una organización de la sociedad en castas, como la

sería completamente inconcebible, si esta nobleza no hubiere estado formada en más de los 4/5 de su composición nominal (según los cálculos de W. Sombart, véase *Lujo y capitalismo*, páginas 10 - 24) por plebeyos que, por compra de los bienes nobiliarios, se apoderaron de los títulos y nombres de sus poseedores, y si su sangre no hubiese estado disuelta por enlaces de conveniencia. El nuevo *sentimiento de igualdad* de los sublevados contra la capa social dominante, fué el que dió a este resentimiento su agudización.

que existía en la India; o en una organización de clases rigurosamente articulada. La máxima carga de resentimiento deberá corresponder, según esto, a *aquella* sociedad en que, como la nuestra, los derechos políticos — aproximadamente iguales — y la igualdad social, públicamente reconocida, coexisten con diferencias muy notables en el *poder* efectivo, en la riqueza efectiva y en la educación efectiva; en una sociedad donde cualquiera tiene «derecho» a compararse con cualquiera y, sin embargo, «no puede compararse de hecho». La sola *estructura social* — prescindiendo enteramente de los caracteres y experiencias individuales — implica aquí una poderosa carga de resentimiento. A este factor se añade este otro: que el sentimiento de venganza se convierte tanto más en resentimiento cuanto más se transforma en un estado permanente, continuamente «ofensivo», y *sustraído* a la voluntad del ofendido; cuanto más es sentida la ofensa como un *sino*. Este caso se da, principalmente, cuando un individuo o un grupo sienten su misma *existencia* y condición como algo que, por decirlo así, clama venganza. Tal es para los individuos el caso de los defectos de organización corporal y de las dotes naturales; sobre todo en los que fácilmente se ven al exterior. El resentimiento del enano es bien conocido; igualmente el de la simpleza e imbecilidad infranormales. El resentimiento de los judíos, que — como Nietzsche

hace resaltar con razón — es enorme, está doblemente alimentado por la conjunción de un enorme orgullo nacional («el pueblo escogido») y un menosprecio y postergación, sentidos durante siglos como un *sino;* y modernamente también colabora en ello el contraste entre la igualdad formal, concedida por la constitución, y la postergación efectiva. La tendencia adquisitiva de este pueblo, elevada hasta el extremo, es debida no sólo a factores innatos y otras causas, sino, indudablemente, también a la perturbación del sentimiento propio, que se ha convertido en una perturbación constitucional; es como una compensación por la falta de consideración social que sufre el sentimiento de propio valer nacional. La sensación de que la propia existencia social, y su fatal organización, es algo que «clama venganza», ha sido también un poderoso motor en el desarrollo del cuarto estado y sus manifestaciones de vida. Cuanto más fatal aparezca una opresión social permanente, tantas menos fuerzas podrá desplegar para modificar prácticamente la situación, y tanto más se desahogará en meras *críticas* de todo lo existente, sin fines positivos. Esa clase especial de «crítica» se puede designar con el nombre de «crítica resentida»; consiste en que ningún remedio prestado a las situaciones malas produce satisfacción — como acontece en toda crítica de fines positivos—, sino que, al contrario, provoca descontento, pues

corta las alas al creciente sentimiento de placer que nace del puro denigrar y de la pura negación. De algunos partidos políticos actuales cabe decir que lo que más podría indignarles, a ellos y a sus representantes, es que fuera *realizada* una parte de sus programas, o que el deleite de la «oposición sistemática» les fuera amargado por la colaboración de alguno de sus caudillos en la vida pública. La «crítica resentida» se caracteriza por no querer en serio lo que pretende querer; no critica por remediar el mal, sino que utiliza el mal como pretexto para desahogarse. ¿Quién no conoce a diputados de nuestros Parlamentos, cuya crítica es tan absoluta y desmedida, precisamente porque no cuentan con nada más seguro que con no llegar nunca a ser ministros? Allí donde este *horror* al poder — en oposición a la *voluntad* del poder — se hace constitucional, es el resentimiento el motor de la crítica. A la inversa: una vieja experiencia demuestra que para arrancar el diente venenoso a la crítica política de un partido, basta con atraerlo a una colaboración positiva en el Estado (1).

(1) Nuestro actual semiparlamentarismo, en el Imperio alemán, obra favorablemente sobre la salud interior del pueblo, como una forma apta para la descarga del resentimiento acumulado; pero — en la medida en que el Parlamento está excluído de la actitud dirigente o de la función de seleccionar los mejores talentos políticos y las voluntades más fuertes de la nación — provoca aquellos tipos de resentimiento que, con sus votos de desconfianza, antes consolidan que conmueven la situación de los ministros.

La envidia, los celos y la competencia forman un segundo punto de partida para el resentimiento. La «envidia», en el sentido usual de la palabra, surge del sentimiento de impotencia que se opone a la aspiración hacia un bien, por el hecho de que otro lo posee. Pero el conflicto entre esta aspiración y esta impotencia no conduce a la envidia, sino cuando se descarga en un acto o en una actitud de odio contra el poseedor de aquel bien; cuando, por virtud de una ilusión, nos parece que el otro y su posesión son la *causa* de que nosotros no poseamos (dolorosamente) el bien. El conflicto inicial disminuye, hasta cierto punto, por obra de esta ilusión, que nos presenta lo que de hecho es sólo impotencia *nuestra*, como una acción positiva «contraria» a nuestra aspiración (1). Sin la especial sensación de esta impotencia no es posible llegar a sentir una auténtica envidia; como tampoco sin esta ilusión causal. El mero disgusto porque otro posea el bien a que aspiro, no es «envidia»; es acaso un motivo para adquirir dicho bien, u otro bien igual, de una u otra manera; por ejemplo: mediante el trabajo, la compra, la violencia o el robo. La *envidia* no surge hasta

(1) Por eso en la envidia, la mera posesión por el otro del bien ansiado, nos parece una «sustracción» de este bien por parte del otro; esto obedece a que nosotros, al dirigir la mirada del espíritu hacia el bien, nos lo *apropiamos* (ilusoriamente), de forma que la posesión por el otro, descubierta de súbito, nos parece una «fuerza» que nos ha arrebatado el bien: un acto de sustracción.

que, fracasado el intento de adquirir dicho bien de estas maneras, nace la conciencia de la impotencia. Es, pues, un completo error el contar la envidia, con otros agentes psíquicos (codicia, ambición, vanidad), entre las fuerzas impulsivas que desarrollan la civilización. La envidia no tiende, sino relaja la voluntad de adquirir. Pero, a su vez, la envidia no conduce al resentimiento, sino cuando, tratándose de valores y bienes *inaccesibles* por naturaleza, están éstos, sin embargo, colocados en la esfera de comparación entre nosotros y los demás. La envidia más impotente es a la vez la envidia más temible. La envidia que suscita el resentimiento más fuerte es, por tanto, aquella envidia que se dirige al *ser* y *existir* de una persona extraña: la envidia existencial. Esta envidia murmura, por decirlo así, continuamente: «Puedo perdonártelo todo, menos que seas y que seas el ser que eres; menos que yo no sea lo que tú eres, que «yo» no sea «tú». Esta envidia ataca a la persona extraña en su pura existencia que, como *tal*, es sentida cual «opresión», «reproche» y temible medida de la propia persona. Hay siempre en la vida de los grandes hombres épocas críticas, en las cuales fluctúan entre el amor y la envidia de otros, a quienes no pueden menos de estimar por sus grandes méritos; hasta que el uno o la otra se fija lentamente. Goethe piensa en esto cuando dice: «Contra los grandes méritos sólo hay

una salvación: el amor». En la actitud de Antonio respecto al Tasso, en la tercera escena del segundo acto, se pone de manifiesto un estado de fluctuación semejante. Una dinámica análoga juega entre Mario y Sila, César y Bruto. Prescindiendo de estos casos de envidia existencial, siempre raros, las dotes innatas (y más o menos extendidas) de naturaleza y de carácter de los individuos y los grupos son, sobre todo, las que suelen suscitar la envidia de resentimiento; la envidia a la belleza, a la raza, a los valores hereditarios del carácter es, pues, suscitada en mayor medida que la envidia a la riqueza, a la posición, al nombre o los honores. En estas clases de envidia es donde se presenta el fenómeno de la desvaloración ilusoria de los valores positivos que promovieron la envidia. De este fenómeno se hablará más adelante.

Pero en todos estos casos, el origen del resentimiento va ligado con una actitud especial en la *comparación valorativa* de uno mismo con los demás, actitud que necesita de una breve investigación particular. Realizamos continuamente comparaciones entre nuestro propio valor, o el valor de algunas de nuestras cualidades, y los valores ajenos; y las realizamos todos, el egregio y el vulgar, el bueno y el malo. Quien, por ejemplo, escoge un modelo, un «héroe», está sujeto a semejante comparación de valores. Todo celo, toda ambición, pero también una actitud como, por

ejemplo, la «imitación de Cristo», está llena de comparaciones semejantes. No podemos convenir con J. Simmel, cuando intenta definir al hombre «distinguido» diciendo que no compara su persona y su valor con otros y que «repele toda comparación». Quien repele toda comparación no es distinguido, sino uno de los «originales» goethianos, un «loco por obra propia», cuando no un «snob». Pero Simmel ve ciertamente algo justo. La «conciencia de la comparación» puede realizarse de diversos modos. Dos de estos modos consisten: el primero, en que los miembros de la relación sean aprehendidos en actos particulares de la percepción, *antes* y con independencia del proceso comparativo o del de la relación consiguiente (por ejemplo: «analogía», «igualdad», etcétera); y el segundo, que, a la inversa, no lleguen a sernos dados sino ofreciéndose como términos en que se cumplen los fundamentos aun *indeterminados* de un puro fenómeno de relación, ya antes concebido. Así, es un hecho que pueden sernos dadas relaciones de dos miembros (por ejemplo: colores, sonidos, rostros, etc.) en la percepción de sólo *uno* de esos miembros; por ejemplo: cierta cualificada semejanza de un rostro con otro, aunque no conseguimos representarnos este otro, y lo buscamos en el recuerdo. La conciencia de la relación entre contenidos simples o complejos actúa, pues, aquí primero, determinando la apa-

rición del otro contenido en la conciencia. Incluso puede mostrarse la existencia fenoménica de puras vivencias de relación, que escogen secundariamente sus fundamentos, los cuales, precisamente por eso, acuden entonces a la conciencia, de manera que los objetos correspondientes vienen a ocupar los lugares todavía indeterminados de la relación, ya dada a nosotros con toda precisión. Esta diferencia es aquí de importancia. Lo que Simmel llama la actitud del «distinguido» consiste en que su aprehensión del valor propio y del ajeno nunca tiene por *fundamento* la «medición» comparativa de su valor con el valor ajeno, y que esta «medición» nunca restringe ni selecciona en su contenido los valores aprehendidos en él y en el otro. El «distinguido» tiene de su propio valor y plenitud una conciencia ingenua, irreflexiva, que llena de continuo los momentos conscientes de su existencia; es, por decirlo así, la conciencia de su raigambre propia en el universo. Esta conciencia no tiene nada que ver con el «orgullo», pues el orgullo es la conducta que resulta justamente de haber experimentado una *disminución* en esa conciencia ingenua del propio valor, de donde se deriva una «afirmación» especial, artificial, del propio valor, un acto de su aprehensión y «defensa» reflejas (1). Pero aquel ingenuo sentimiento

(1) El orgullo descansa, siempre, por tanto, en una *mengua* de esta conciencia natural de sí mismo.

del propio valor, que acompaña al valor como el *tono* a los músculos, es justamente lo que permite al distinguido apropiarse *tranquilamente* los valores positivos de otros, en la total plenitud de su substancia y de su configuración; es lo que le permite «conceder», con liberalidad y largueza, esos valores al prójimo. El hecho de que el mundo contenga esos valores positivos, llena de *alegría* al «distinguido» y hace que el mundo sea para él más amable que antes. Este ingenuo sentimiento del propio valor, que tiene el distinguido, no está «compuesto» por los sentimientos de los valores correspondientes a sus distintas cualidades, aptitudes y dotes; refiérese originariamente a su ser y *existencia* mismos. Precisamente por esto puede comprobar con tranquilidad que el otro le es «superior» en esta o aquella «cualidad», en esta o aquella «aptitud» y hasta en todas las aptitudes. El ingenuo sentimiento de su valor, que para él no necesita demostrarse o justificarse mediante obras y aptitudes, sino, a lo sumo, «acreditarse en ellas», no disminuye por esto. En cambio, lo «vulgar» (en el sentido más preciso) consiste, en último término, en que la aprehensión del propio valor y la aprehensión del valor ajeno están siempre *fundadas* en la aprehensión de la relación *entre* el valor propio y el ajeno, y sólo son aprehendidas claramente aquellas cualidades de valor que constituyen «posibles» valores diferenciales entre

los valores propios y los valores ajenos. El distinguido vive los valores *antes* de la comparación; el vulgar, sólo en y *mediante* la comparación. La estructura: «relación entre el valor propio y el ajeno», se convierte, para el «vulgar», en la condición selectiva de su percepción de los valores. No puede aprehender en otros ningún valor sin tomarlo *a la vez* como «superior» o «inferior», como «mayor» o «menor» que su propio valor; sin *medir* a los demás consigo y a sí mismo con los demás.

Ahora bien; sobre la base común de una actitud semejante fórmanse dos subtipos, que se distinguen según que la fuerza o la debilidad, el poder o la impotencia se unan con aquella actitud comparativa. El tipo del fuerte que valora «vulgarmente» es el «ansioso»; el tipo del débil es el resentido.

«Ansioso» no es, para nosotros, aquel que ansía, enérgica y vigorosamente, poder, riqueza, honores y otros bienes valiosos. Este nombre no puede convenirle mientras haya para él una cosa con valor propio, al cultivo de la cual consagre su actividad. El «ansioso» es aquel para quien el ser más, el valer más, etc., en la posible comparación con otros, llega a constituir el *fin* de su ansia *antes* que todo valor objetivo especial; es aquel para quien toda «cosa» es sólo una ocasión — en sí indiferente — para poner término al opresivo sen-

timiento de «ser menos», sentimiento que se produce en esta manera de comparar. Cuando esta manera de aprehender los valores se convierte en el tipo dominante en una sociedad, entonces el *«sistema de la concurrencia» es* el alma de esta sociedad. Este sistema se da tanto más «puro» cuanto menos se mueve la comparación en esferas determinadas, que correspondan, por ejemplo, a las clases sociales y a las ideas de una «congrua de clase» o de un género de vida adecuado a la clase, etc. El labrador medieval, anterior al siglo XIII, no se compara con el señor feudal, ni el artesano con el caballero, etc. Se compara, a lo sumo, con otro labrador más rico o más considerado; y así todos, cada uno dentro de la esfera de *su* clase. La idea de que cada clase tiene una misión peculiar mantiene la comparación *dentro* de los límites de grupos totales, los cuales, por su parte, pueden, a lo sumo, ser comparados entre sí. Así, en estos tiempos, la idea del «puesto» determinado por Dios y la Naturaleza, y en el que cada cual se siente «colocado» y ha de cumplir su particular deber, domina todas las circunstancias de la vida. El sentimiento del propio valor y de las aspiraciones de cada uno giran dentro del puesto que le está asignado. Desde el rey hasta la ramera y el verdugo, todos tienen esa «distinción» formal en la actitud, que consiste en sentirse insustituíbles en su «puesto». Por el contra-

rio, en el «sistema de la concurrencia», las ideas relativas a las funciones y sus valores se despliegan, en principio, sobre la *base* de la actitud, que consiste en querer todos ser más y valer más en todo. Todo «puesto» es un punto de tránsito en esta caza general. La interna *ilimitación* del ansia surge como consecuencia de haber suprimido toda primordial sujeción de los afanes a valores y cosas definidos. Pero esta estructura de la aprehensión de los valores conduce por sí misma a la concepción de los bienes como una «mercancía», esto es, como un objeto de cambio que puede expresarse en valor pecuniario. Conduce también a la concepción de la vida, tanto la de los individuos como la de las comunidades, en forma de «progreso», y una específica «ansia progresista» se asocia a esta concepción. Si el término, grande o pequeño, a que va enderezado el transcurso de una motivación económica (que forma una unidad fenoménica de vivencia) era antes siempre la «posesión» y el «goce» de alguna unidad cualitativa de valor, y el dinero funcionaba solamente como fin transitorio (medio de cambio), ahora el «término» de dicha motivación está constituído por una cantidad de valor pecuniario, y la cualidad del bien se convierte en el «fin transitorio». La estructura de la motivación es ahora: dinero-mercancía-dinero, mientras que antes era: mercancía-dinero-mercancía. (C. Marx).

El goce de valores cualitativos no cesa, naturalmente; pero este goce — y aun su posibilidad — sólo se mueve dentro de los límites de los bienes, percibidos, *ante todo*, como valores mercantiles. También el acto por el cual aprehendemos los valores que residen en las distintas fases, generales e individuales, de la vida (niñez, juventud, madurez, vejez), toma un aspecto especial, consistente en que sólo el *mayor* valor de una fase con respecto a la otra entra en la conciencia estimativa, de suerte que ninguna fase tiene ya su valor propio y su sentido peculiar. Las ideas de «progreso» y «retroceso» no son ya halladas y justificadas empíricamente en las fases de la vida, fases consideradas y definidas según su valor propio, sino que se convierten en formas selectivas de la concepción de sí mismo, del prójimo y de la historia. J. J. Rousseau es el primero en hacer frente a una doctrina pedagógica que considera la niñez y la juventud como meros precedentes de la madurez. L. von Ranke es el primero que ha contrapuesto a la infantil concepción histórica progresista del liberalismo estas sus maravillosas palabras (véase, especialmente, «Sobre las épocas de la historia moderna», conferencia 1.ª): «Semejante generación, por decirlo así, mediatizada, no tendría significación en sí y por sí; significaría algo sólo por ser un preliminar de la generación siguiente y no estaría en relación inmediata con

la divinidad. Pero yo afirmo que toda época está en inmediata relación con Dios, y su valor no descansa en lo que de ella surja, sino en su existencia misma, en su propio ser». A la concepción aquí rechazada corresponde la tendencia progresista, cuya esencia consiste en que no son fines reales determinados los que dirigen las aspiraciones y actividades, sino que la mera superación de la fase dada — el «record» — se convierte en móvil de todo, y los fines reales surgen como resultantes secundarias de esta tendencia, como «puntos de tránsito», indiferentes, en sí, del movimiento progresivo.

Otra cosa sucede cuando con la actitud de mera valoración relativa se enlaza la impotencia. Entonces la opresora conciencia de inferioridad, que se produce necesariamente en el tipo «vulgar», no puede dar por resultado una conducta activa. Sin embargo, la penosa tensión exige una solución, y la encuentra en cierto *engaño estimativo* que es específico del resentimiento. Esa conciencia de la superioridad o de la igualdad, que el hombre «vulgar» busca para resolver la tensión, es alcanzada, o bien *rebajando* engañosamente las cualidades valiosas del objeto de la comparación, o bien «cegándose» el que compara para esas cualidades; pero en segunda línea — y en esto consiste la obra capital del resentimiento — mediante la mixtificación y falseamiento de los

valores mismos, bajo cuya existencia y vigencia los posibles objetos de la comparación poseen un carácter positivo y altamente valioso (véase lo siguiente):

Al llegar a este punto plantéase un aspecto general del problema filosófico de los valores, tan importante para comprender la ilusión del resentimiento, que no podemos pasarlo por alto. Se refiere a la relación entre la conciencia del valor y los deseos y apetitos. Una teoría muy frecuente desde Spinoza afirma que el sentido de las palabras que designan valores positivos y negativos, por ejemplo, el sentido de las palabras «bueno» y «malo», no es, en el fondo, otro que el de ser «apetecido» o «ambicionado» y ser el objeto de una «repugnancia», respectivamente. «Bueno» — dice Spinoza — significa ser apetecido, o «poder ser apetecido», cuando no existe ningún apetito actual. Según esta teoría, el deseo y la repugnancia no se construyen sobre una previa y fundamental conciencia del *valor* de «algo», sino que esta conciencia del valor «es» exclusivamente la conciencia de apetecer o de poder apetecer. He refutado a fondo esta teoría en otro lugar (1). Aquí he de observar solamente que la teoría misma es un puro producto del resentimiento y a la vez una

(1) Véase *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Parte segunda, 1914. Cf. también, mi artículo «Ética» en los *Anales de filosofía*, año II, Berlín, 1914, editados por Frischeisen-Köhler.

descripción de éste. Una fundamental conciencia del valor, conciencia que se realiza en el sentimiento de estos valores, en el «preferir», etcétera, está de hecho contenida intuitivamente en todo deseo. Pero puede sobrevenir el fenómeno de la *ceguera* o de la ilusión respecto de todos aquellos valores, para ambicionar los cuales el respectivo sujeto se siente impotente. El rebajar los valores (o *aquellos* valores que reconocemos) al nivel de lo que apetecemos de hecho o de lo que podemos ambicionar, en oposición al acto consciente de la *«resignación»* a no realizar estos valores; la consecuente limitación de la conciencia de los valores que queda así rebajada a las propias *dotes* apetitivas (en lugar de medir estas dotes por los valores puramente aceptados antes); la ilusoria organización del reino de los valores en «altos» y «bajos», según la estructura de los propios apetitos y fines de la voluntad; todo esto no es, como aquella teoría dice, el curso en el que se realiza una conciencia de los valores, normal y con sentido, sino, justo a la inversa, la fuente capital de la ceguera, de los engaños e ilusiones que padece la conciencia de los valores. Precisamente el acto de la «resignación» *prueba* que la conciencia de los valores no se anula *por fuerza* cuando desaparece el poder de ambicionar. Cuando la conciencia de lo que *podemos* ambicionar empieza a restringir el contenido de nuestra conciencia de los valores — como,

por ejemplo, sucede en la vejez, frente a los valores que sólo la juventud puede ambicionar —, o cuando los contenidos de nuestros deseos se sobreponen, como medios perturbadores, a los contenidos de nuestra conciencia de los valores, iníciase, en principio ya, aquel movimiento que rebaja todos los valores al nivel del estado en que nos encontramos de hecho, y que termina calumniando al mundo y sus valores. Sólo el acto oportuno de la «resignación» nos libra de esta tendencia a ilusionarnos. Sólo él nos permite «conceder valor» cuando ya no podemos «ambicionar». Hay también una prueba rigurosa de la independencia que nuestra conciencia de los valores tiene respecto al deseo y al poder de desear, en el hecho de que con las perversiones de los apetitos (por ejemplo: las perversiones del instinto nutritivo, del impulso sexual, de la tendencia al placer cuando se convierte en complacencia en el dolor, etc.), la conciencia de los *valores no* se pervierte necesariamente. Sobre todo, al comienzo de semejantes perversiones, los sentimientos siguen siendo los normales, según Ribot y otros. El manjar «repugnante» despierta todavía repugnancia, aunque el impulso nutritivo se orienta hacia él. Sólo más tarde «los sentimientos siguen lentamente al impulso» (Ribot). Pero aun entonces no le sigue necesariamente la conciencia del valor. No hay, por tanto, «perversiones del sentimiento del valor»

que correspondan a las perversiones del apetito, sino sólo *ilusiones y engaños* del sentimiento de los valores, como corresponde al carácter esencialmente cognoscitivo de este «sentir» y «preferir».

La índole fenoménica del engaño valorativo, causado por el resentimiento; lo peculiar en la actitud interna de un hombre que «calumnia» los valores ajenos, para él opresivos, no consiste, por lo tanto, en que los valores positivos ajenos no se le presenten como «positivos», como «altos» valores, o que «no existan» para él. En este caso no se podría hablar de un «engaño». Pero esta índole tampoco consiste en que, sintiéndolos, formule y emita sobre ellos juicios falsos, esto es, que contradicen lo vivido. Esto sería un «error» o una mentira. Si queremos describir su actitud, sólo cabe decir: Los valores siguen existiendo para él como positivos y elevados; pero, por decirlo así, están *recubiertos* por los valores ilusivos, a través de los cuales lucen débilmente, se «transparentan», por decirlo así. Este «transparentarse» de los verdaderos valores objetivos a través de los valores aparentes que les opone la ilusión del resentimiento; esta oscura conciencia de vivir en un *apócrifo mundo de la apariencia,* sin fuerzas para traspasarlo y ver lo que es, constituye un componente inamovible de esta vivencia compleja (1).

(1) En un interesante estudio «Cristo y el resentimiento» (Suplemento de *La Correspondencia Hamburguesa*, 28 de septiembre de 1913), A. Gus-

La forma y la medida en que el resentimiento se desarrolla en los grupos y en los individuos, van ligadas — como ya se ha dicho—, en primer lugar, a los factores innatos del material humano correspondiente, y en segundo lugar, a la estructura de la sociedad en que estos hombres viven; pero la estructura social está determinada, a su vez, por los factores hereditarios del tipo humano dominante y su manera de sentir los valores. Como el resentimiento no puede jamás desarrollarse sin un sentimiento específico de impotencia — impotencia en un sentido cualquiera, que cambia hasta lo infinito, naturalmente—, representa siempre, en último término, un fenómeno de «vida descendente». Pero, junto a estas condiciones generales de su desarrollo, hay, además, ciertos tipos de resentimiento, cuya aparición es en gran medida independiente del carácter *indi-*

tavo Hübener, partiendo de lo aquí dicho, llama la atención sobre el hecho de que la Iglesia cristiana pone en la idea y figura del diablo un resplandor directo del conocimiento del bien. En John Milton, Satanás confiesa su principio con las palabras:

Farewell remorse: all good to me is lost
Evil be thou my good.

«El cielo sigue irradiando en su alma», de modo que «necesita levantar la cabeza hacia Él, y esto es lo que atiza el fuego infernal en su pecho»:

the more I see
Pleasures about me, so much more I feel
Torment within me, as from the hateful siege
Of contraries; al good to me becomes
Bane, and in Heav'n much worse would be my state.

vidual, pues están fundados en ciertas «situaciones» que se repiten típicamente. No digo que todo individuo que está en estas «situaciones» incurra *por fuerza* en el resentimiento. Esto sería extrema necedad. Pero digo que estas «situaciones», por su solo carácter *formal*, están *cargadas*, por decirlo así, con cierta dosis de «peligro de resentimiento», prescindiendo de los caracteres individuales de las personas que se encuentran en ellas.

La *mujer* — más débil y, por tanto, más vengativa, y forzada, además, de continuo, por sus inmutables cualidades personales, a la concurrencia con sus compañeras de sexo por obtener el favor del hombre — se encuentra, por lo general, en semejante «situación». No es maravilla, por tanto, que las vengativas divinidades (por ejemplo, la oscura casta ofidia de las Euménides) hayan prosperado principalmente bajo el matriarcado. En las Euménides de Esquilo, las divinidades de la nueva cultura masculina, Apolo y Atenea, ostentan una fuerza que salva de aquel resentimiento y que resulta sobremanera plástica e intuitiva. También el hecho de que no haya figura masculina parangonable con el tipo de la «bruja», podría obedecer a esta misma causa. La fuerte inclinación de las mujeres al chisme detractor, como derivación de los afectos respectivos, es a un mismo tiempo testimonio y curación de

esto. Pero el peligro del resentimiento, en la mujer, viene acrecentado especialmente por la circunstancia de que la naturaleza y las costumbres le atribuyen, justamente en el terreno de su máximo interés vital (el amor al hombre), el papel reactivo y pasivo de *conquistada.* Los impulsos de venganza que nacen de los agravios inferidos al sentimiento del propio valor por la repulsa erótico-sexual de la otra parte, son objeto de represión en medida mucho mayor que otros sentimientos de venganza, porque son los que menos pueden obtener el consuelo de la «comunicación», ya que la vergüenza y el orgullo inhiben las quejas y las confesiones, y porque, además, no hay para ellos — mientras no hieran derechos — ningún *foro* ante el cual obtener «satisfacción». Pero esos impulsos de venganza quedan en la mujer mucho más reprimidos aún, porque las altas barreras del pudor y las costumbres imponen a la mujer en este punto la mayor reserva. La «solterona», cuyos impulsos sexuales de reproducción y de ternura han sido reprimidos, está raras veces libre del veneno del resentimiento. Lo que llamamos «gazmoñería» — en oposición al genuino pudor — es, por lo común, una forma particular del resentimiento sexual, que es muy rico en variedades. La continua inquisición de sucesos con sentido sexual, para hacer recaer sobre ellos duros juicios negativos de valor; esa caza de lo pecaminoso que

se convierte en obsesión de muchas solteronas, no es sino una última forma de satisfacción sexual, que se ha transmutado en satisfacción del resentimiento (1). La crítica *realiza* aquí aquello mismo que en apariencia rechaza. La moral sexual anglo-americana, proverbialmente «gazmoña», es una consecuencia del hecho de que en estos países, muy industrializados desde hace mucho tiempo, el grupo de las mujeres representativas — *ceteris paribus* — se recluta cada día más (verosímilmente por selección de los valores hereditarios) entre aquellos individuos que están desprovistos de los incentivos específicamente femeninos, y a quienes los cuidados amorosos y maternales estorban poco para el encumbramiento social, para el «cálculo» y continuo servicio a una civilización esencialmente utilitaria. El tipo femenino puro tiende — si no tiene la suerte de poseer un pingüe patrimonio — a ser arrojado a la prostitución.

Así como la gazmoñería finge, por resentimiento, el inmenso valor del pudor genuino, así a la inversa, el *verdadero* pudor es desvalorizado, por resentimiento, en las sociedades donde el juicio de la prostituta desempeñe una función representativa para la «moral vigente». El tipo de

(1) Cf. mi análisis del «cant» inglés, en mi libro: *El genio de la guerra y la guerra alemana*, Apéndice, tercera edición, 1917.

la casquivana calumnia el pudor genuino de la verdadera mujer, el cual no sólo es bello por su expresión, sino que encubre justamente lo bello y lo conocido en la intimidad como dotado de un valor positivo; y lo calumnia atribuyéndolo a simple «temor» de descubrir defectos corporales o de atavío. Las condiciones naturales que en ese tipo casquivano están poco desarrolladas o artificialmente menoscabadas, constituyen, para las resentidas, un mero «producto de la educación» y las costumbres. Es interesante ver cómo este resentimiento de la casquivana, a fines del siglo XVIII, y especialmente en Francia, no sólo define el juicio general de la opinión dominante, sino que inspira también las teorías de los moralistas y filósofos (1).

Otra situación, cargada generalmente con el peligro del resentimiento, es la de la *generación vieja* frente a la *joven*. Para que el proceso de la vejez se realice de un modo interiormente satisfactorio y exteriormente fecundo, es preciso que, en las principales coyunturas, la libre *resignación* a los valores específicos de las anteriores edades tenga lugar oportunamente, y que tanto los valores psíquicos y espirituales, independientes del proceso de la vejez, como los valores específicos

(1) Cf. los juicios de los grandes escritores y filósofos del siglo XVIII, reunidos por Havelok Ellis en su libro sobre el sentimiento del pudor. Todos ellos refieren este sentimiento a la «educación» y lo confunden con las «conveniencias».

de la edad entrante, ofrezcan un sustitutivo suficiente de lo que desaparece. Sólo cuando así ocurre, pueden los valores específicos de la pasada edad revivir plena y alegremente en la memoria y ser liberalmente «concedidos» a los que se encuentran en dicha edad. En otro caso, el «atormentador» recuerdo de la juventud es rehuído y esquivado; y esto repercute entonces sobre la posibilidad de comprender a los jóvenes, existiendo simultáneamente la tendencia a *negar* aquellos valores específicos de las edades anteriores. No es maravilla, por tanto, que en todos los tiempos la «joven generación» haya de sostener una difícil lucha con el resentimiento de la vieja. Pero esta fuente de resentimiento está sometida también a amplias variaciones históricas. En las culturas poco desarrolladas, los viejos, por sus conocimientos y experiencias de la vida, gozan de una estima y veneración que bastan para sofocar la génesis del resentimiento. Pero cuando la condensación de la cultura por la imprenta, por un sistema especializado de fáciles medios, etc., compensa y suple la ventaja de la experiencia, entonces es más fácil que los viejos se vean suplantados por los jóvenes en sus puestos, en sus trabajos y profesiones (1), y la vieja generación queda

(1) Sobre lo pronto que el trabajador industrial calificado es arrojado actualmente a la clase de trabajadores no calificados, véase la conocida encuesta de la «Asociación de política social».

desalojada de la posición dominante y reducida a la defensiva frente a los jóvenes.

Cuanto más rápido se hace el movimiento del «progreso» en los diversos dominios, y, por otra parte, el cambio de la moda tiende a abrazar esferas de valor cada vez *más alto*, hasta llegar a la ciencia y el arte, tanto menos pueden los viejos seguir a los jóvenes, y tanto más enérgica se torna la valoración de lo «nuevo». Y esto, doblemente, cuando a dicho cambio corresponde un exaltado ardor vital de la generación, y cuando la colaboración de generaciones enteras en obras comunes, que tienden un puente de unas a otras, es sustituída por la concurrencia y el afán de superación *entre* ellas. «Cada catedral — dice W. Sombart en su *Lujo y capitalismo*, pág. 115—, cada claustro, cada casa consistorial, cada castillo de la Edad Media, da testimonio de esta continuidad entre las edades del individuo: su construcción se prolonga a través de generaciones que creían vivir eternamente. Desde que el individuo se hubo arrancado a la comunidad que le sobrevive, la duración de su vida se convierte en la medida de sus goces». De esto procede la tendencia a edificar cada vez con más rapidez, tendencia de la cual Sombart aduce una serie de testimonios. A esto corresponde el cambio cada vez más raudo de regímenes políticos que se introduce con el progreso del movimiento democrá-

tico (1). Todo cambio ministerial, toda mudanza en el gobierno de los partidos en el Parlamento, deja a la zaga una cantidad mayor o menor de oposición sistemática contra los valores del nuevo régimen dominante, oposición que tanto más estalla en resentimiento cuanto menos capaz se siente de recobrar el puesto perdido. El «funcionario jubilado» y sus apéndices, son una imagen plástica del resentimiento. El mismo Bismarck no escapó enteramente a este peligro.

Una rica fuente de tipos de resentimientos forman también ciertas relaciones típicas entre los miembros de la *familia* y del *matrimonio*. Sobre todas, sobresale la figura, menos risible que trágica, de la «suegra», y en primer término, la madre del hijo, en cuyo caso, la diversidad de sexo entre la madre y el hijo querido, complica aún más la relación. Soportar — sin haber de reprimir odios y celos — que un ser amado desde su nacimiento, un ser para el cual se han tenido todo género de cuidados, y cuyo amor se ha poseído plenamente, se vuelva de súbito a otro ser, y, por añadidura, femenino, esto es, del propio sexo, se abrace a un ser que todavía no ha hecho nada por el objeto amado, y que, sin embargo, se siente con derecho a exigirlo todo; tener que soportar esto y además que alegrarse y congratularse cor-

(1) Véase W. Hasbach. *La democracia moderna*. Jena, 1912.

dialmente por ello y aún abrazar con amor a la recién llegada, he aquí una situación que no hubiera podido ser imaginada más arteramente por el diablo mismo para probar a un héroe. No debe asombrarnos, por tanto, que la suegra aparezca como un ser malvado y pérfido en la poesía, en la leyenda y en la historia de todos los pueblos. Situaciones análogas son la de los segundones respecto al primogénito, la de la mujer vieja respecto al marido joven y otras parecidas.

El estudio superficial buscaría, ante todo, el resentimiento en el tipo del criminal, que es justamente donde suele faltar. Y la razón es que el criminal, en principio, pertenece al tipo del hombre *activo*. No reprime su odio, su afán de venganza, su envidia, su codicia, sino que las deja derivar hasta el crimen. Sólo en ciertos tipos inferiores de crímenes, caracterizados por su pura maldad, esto es, por el hecho de que el criminal no saca ningún provecho propio de su acción, sino que busca sólo el daño ajeno y pone en juego un mínimo de acción y de riesgo personal, encuéntrase el resentimiento como rasgo característico de la constitución psíquica del criminal. El incendiario puede ser considerado como el más puro de estos tipos, mientras no sea inducido a su acción por el incentivo patológico de la visión del fuego (caso raro) o por el motivo interesado de embolsar un seguro. Este tipo tiene caracteres notablemente

fijos. Las más veces reposado, taciturno y tímido por naturaleza, ordenado y enemigo de todo exceso alcohólico y de otro género, es su acto criminal casi siempre la súbita explosión de impulsos de venganza o de envidia reprimidos durante años (así, por ejemplo, cuando la grande y hermosa granja del vecino, contemplada sin cesar, ejerce una continuada acción deprimente sobre el sentimiento de sí mismo). También pertenecen a este tipo ciertas formas criminales, cada vez más frecuentes, en que se expresa el resentimiento de clase. Tal, por ejemplo, el caso del crimen cometido en Berlín en el año 1912, en el cual un alambre sólido fué tendido entre dos árboles de la carretera, en la oscuridad de la noche, con objeto de cercenar las cabezas de los ocupantes del primer automóvil que pasase. La indeterminación de las víctimas, caracterizadas solamente como «automovilistas»; la ausencia de todo motivo interesado personal, dan a este caso el carácter típico del resentimiento. También en los casos de maledicencia calumniosa representa frecuentemente el resentimiento un papel no escaso.

Entre los tipos de actividad humana que han aparecido en la Historia hasta ahora, el soldado es el menos y el sacerdote el más expuesto al peligro del resentimiento, como F. Nietzsche hace resaltar con razón, aunque no sin sacar de ello consecuencias enteramente inadmisibles contra

la moral religiosa. Las razones son bastante fáciles de comprender. El sacerdote, no apoyado — al menos en la intención — sobre los poderes terrenales, cuya radical flaqueza más bien representa, y, sin embargo, netamente diferenciado del «homo religiosus», como servidor de una institución real; sumergido, además, en las luchas mundanales de los partidos; condenado, por añadidura, más que otro alguno, a dominar, por lo menos exteriormente, sus afectos (por ejemplo: los de venganza, de cólera y de odio), y a representar y defender dondequiera el símbolo y el principio de la «paz», vive en condiciones profesionales — prescindiendo de su carácter individual, nacional y de otro género — tan peculiares, que, «ceteris paribus», está más expuesto que cualquier otro tipo de hombre al peligro de aquel solapado veneno. La «política típica del sacerdote», que consiste en vencer no por acción y lucha, sino por pasión y sufrimiento, es decir, por las fuerzas que contra sus enemigos desata la visión de su sufrimiento, en los que se imaginan ligados con Dios por medio de él, es una política inspirada por el resentimiento. Pues así como el auténtico martirio por la fe no encierra ni rastro siquiera de resentimiento, este martirio aparente de la política sacerdotal, dictado por la política, está inspirado en ese hábito psíquico. Sólo cuando el sacerdote y el «homo religiosus» coinciden en uno solo

está evitado completamente este peligro (1).

El resentimiento representa actualmente su papel racial más importante, no tanto en el proletariado industrial — a no ser que se halle contaminado por el resentimiento de ciertos «guías» — como en la clase de los artesanos, cada vez más en decadencia, en la pequeña burguesía y en la burocracia inferior. Pero no entra en el plan de este estudio el perseguir detalladamente las causas de este fenómeno.

Como dos variedades específicamente «espirituales» del hombre resentido, citaré, por último, el tipo del «apóstata» y (en menor medida) el alma «romántica» o, al menos, uno de sus rasgos esenciales.

«Apóstata» no debe ser llamado aquel que modifica radicalmente sus convicciones religiosas, u otras profundas (políticas, jurídicas, filosóficas), en el curso de su desenvolvimiento; ni siquiera cuando ello no sucede de un modo continuo, sino súbitamente y en forma de ruptura. El «apóstata» es un hombre cuya vida espiritual no radica en el contenido positivo de su nueva fe y en la realización de los fines correspondientes a ella, sino que vive solamente en *lucha* contra la antigua y para su negación. La afirmación del nuevo

(1) Como dictado en todos sus puntos por el resentimiento sacerdotal más extremo puede considerarse el libro de Inocencio III, *De miseria hominis.*

ideario no tiene lugar en él por este ideario mismo, sino que es sólo una continua cadena de venganzas contra su pasado espiritual, que le mantiene de hecho en sus redes y frente al cual la nueva doctrina hace el papel de un posible punto de referencia para negar y rechazar lo antiguo. El «apóstata» es, por consiguiente, como tipo religioso, la extrema antítesis del «regenerado» o convertido, para quien la nueva fe y la nueva vida están llenas de significación y valor. Con razón ha señalado F. Nietzsche como una expresión extrema de este sentimiento del apóstata el pasaje *de spectac.*, c. 29, de Tertuliano (véase *Genealogía de la Moral*, p. 49), según el cual uno de los principales motivos de la bienaventuranza de los que están en el cielo, ha de consistir en ver cómo arden en el infierno los magistrados romanos. También el *credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossibile est — credo, quia absurdum*, de Tertuliano (*de carne*, c. tr. 5; *praeser.*, 7), que compendia tan enérgicamente su método apologético del cristianismo, es una continuada venganza contra los valores antiguos, una típica expresión de su resentimiento de apóstata (1).

(1) Cf. a lo dicho la caracterización de Tertuliano en J. A. Möhler, *Patrología*, Ratisbona, 1840. «Por naturaleza agrio y de espíritu sombrío, la misma dulce luz del Evangelio no pudo disipar su tenebrosidad» (p. 703). La conversión de Tertuliano al montanismo, verificada hacia el 203, y tras de la cual no se cansa de ridiculizar y escarnecer los principios y costumbres de la Iglesia, es una renovación de la apostasía, que se había convertido en la estructura misma de sus reacciones vitales.

En menor medida, todo modo de pensar que atribuye una fuerza creadora a la mera negación y crítica, está secretamente alimentado por este veneno. Toda esa manera de pensar, que se ha hecho «constitutiva» en una parte de la filosofía moderna, y que consiste en considerar como lo «dado» y «verdadero», no lo evidente por sí mismo, sino sólo la X que consigue sostenerse frente a la crítica y la duda, lo llamado «indudable» o «indiscutible», está íntimamente nutrida y animada por el resentimiento. Y no menos el principio del «método dialéctico», que quiere engendrar mediante la negación de A, no solamente un no A, sino un B (*Omnis determinatio, est negatio*, de Spinoza; Hegel) (1). Cuando el camino por donde los hombres llegan a sus convicciones, no es el del comercio inmediato con el mundo y las cosas mismas, sino que la propia opinión se forma sólo *en* y *mediante* la crítica de las opiniones ajenas, de modo que la busca de los llamados «criterios» para probar la justeza de estas opiniones, se convierte en el asunto más importante del que piensa, entonces el resentimiento, cuyas

(1) Ya Sigwart (Lógica II) observa, con razón, que también la teoría darwinista, según la cual toda evolución viene determinada esencialmente por la selección de lo inútil dentro de variaciones accidentales de las especies, y, por consiguiente, la imagen de un desenvolvimiento e innovación positivos que los fenómenos de las organizaciones específicas nos proporcionan, es un mero epifenómeno, tras el cual hay una simple negación y exclusión, hace uso del motivo fundamental de la teoría hegeliana del «sentido creador de la negación».

valoraciones y juicios en apariencia positivos, son siempre negaciones y desvaloraciones ocultas, constituye, por decirlo así, el flúido que envuelve el proceso mental. A la inversa, toda crítica auténtica y fecunda descansa en la renovada confrontación de las opiniones ajenas con las cosas mismas; no, pues, en el principio que domina toda crítica resentida y que se endereza a considerar, como «la cosa misma», aquello que logra mantenerse *frente* a la crítica intentada.

En otro sentido, está siempre el alma *romántica* influída por el resentimiento, hasta cierto grado por lo menos, cuando su nostalgia de alguna región del pasado histórico (Hélade, Edad Media, etc.) no descansa primordialmente en la especial atracción que los peculiares valores y bienes de esta época ejercen sobre el sujeto, sino en un interior movimiento de desvío de la época propia, cuando toda alabanza y ponderación del «pasado» van unidas a la intención concomitante de desvalorar el presente y la realidad que circunda al sujeto. Si, por ejemplo, el amor de Hölderlin a la Hélade es un amor enteramente primario y positivo — que mana de la honda afinidad entre el poeta y el espíritu griego—, en cambio, la nostalgia de un Federico Schlegel, por la Edad Media, está fuertemente nutrida de resentimiento.

La estructura formal en la expresión del resentimiento, es aquí siempre la misma: Se afirma, se

pondera, se alaba algo: A, no por su íntima calidad, sino con la intención — que no es verbalmente expresada — de negar, de desvalorar, de censurar otra cosa, *B*. A es «esgrimido» contra *B*.

Hay — decía yo — un conflicto singularmente vivo entre el impulso de venganza, odio, envidia y su expansión, por una parte, y la impotencia, por otra; y ese conflicto es el que conduce al punto crítico donde estos afectos toman la «forma del resentimiento». Otra cosa sucede cuando estos afectos se descargan. Las instituciones parlamentarias, por ejemplo, aun allí donde dañan a la legislación y gobierno del Estado para el bien general, son, sin embargo, de la mayor importancia como medio para que las masas y grupos se descarguen de aquellos afectos (1). Otro tanto ocurre con la justicia penal, que purifica el afán de venganza, y con el duelo y, en cierta medida, con la Prensa (en tanto no aumenta, mediante la difusión del resentimiento, su suma, en vez de aminorarla mediante la pública expresión de los sentimientos). En estas formas se descargan los afectos, que, sin esta descarga, se convertirían en esa dinamita psíquica que se llama resentimiento. Cuando, por el contrario, la descarga es impedi-

(1) Ninguna literatura está tan llena de resentimiento como la joven literatura rusa. Entre los héroes de Dostoiewsky, de Gogol, de Tolstoi, pululan los resentidos. Este hecho es una consecuencia de la secular opresión del pueblo por la autocracia y de la imposibilidad de derivar los afectos suscitados por la autoridad en un Parlamento y una Prensa libre.

da, tiene lugar en los afectos ese proceso que Nietzsche todavía no ha descrito con precisión, pero al que seguramente se refiere, y que puede muy bien llamarse «represión». Las fuerzas represivas son aquí el sentimiento de impotencia, una acusada conciencia de «no poder», enlazada con un fuerte y penoso sentimiento de depresión; también son fuerzas represivas el temor, la angustia y el pánico ante la tendencia a expresarse y a obrar en la dirección de los afectos. Pero donde estas fuerzas psíquicas actúan más como fuerzas represivas, es en los casos en que una continua y duradera presión de la autoridad las priva de objeto, por decirlo así, de suerte que la propia persona afectada no puede indicar «de qué» se atemoriza y angustia, ni «para qué» es impotente. Lo que entra en juego aquí no es, pues, tanto el *temor* (que tiene siempre objetos determinados) como esa honda parálisis del sentimiento vital que llamamos *angustia*, o mejor — ya que no se trata de estados de angustia fundados en sensaciones orgánicas determinadas, como, por ejemplo, en la asfixia — «terror», «pánico» (1). Estas fuerzas obran primariamente sobre los afectos, comprimiendo su expresión o su acción, pero secundariamente los reprimen y expulsan de la es-

(1) Debemos distinguir: primero, la angustia cuya génesis es un temor convertido en temor sin objeto, pero que, como todo temor, fué al principio el temor de algo determinado, aunque la representación de

fera de la percepción interna, de manera que el individuo o el grupo ya no tiene conciencia clara de poseer tales afectos. La parálisis llega, por último, a tal punto, que el odio o el impulso germinante de envidia o de venganza, es reprimido en el momento mismo de querer traspasar el umbral de la percepción interna. Simultáneamente, los afectos que se encuentran ya de antes en estado de represión, manifiestan una especie de fuerza atractiva sobre los otros afectos emergentes, incorporándolos a su masa; de este modo, cada represión realizada hace la siguiente más fácil y acelera así el proceso de represión.

En la «represión» hay que distinguir diversos componentes. Primero, la represión de la representación del objeto al cual estaba dirigido el primitivo afecto no reprimido. Odio o siento impulso de venganza contra una persona determinada y me doy cuenta del motivo; por ejemplo: de la acción con la que dicha persona me perjudicó; de la cualidad, moral o física, por la que me fué molesto. Pero a medida que estos impulsos son «reprimidos» (y esto es cosa muy distinta de

este algo ya no está presente a la conciencia clara, y segundo, la angustia que primariamente es un modo del sentimiento vital mismo, y que, a la inversa, *hace* temer siempre nuevos y nuevos objetos — por encima de su carácter de cosa amenazadora —. La primera angustia es fácil de vencer; la segunda, casi imposible.

La proporción de la opresión angustiosa general, bajo la cual viven individuos y grupos enteros, es de muy diversa magnitud. Esta opresión es de la mayor importancia para la conducta del sujeto correspondiente.

ser vencidos por una fuerza moral, pues en este caso el impulso con su dirección sigue plenamente presente en la conciencia, y sólo la *acción* es detenida sobre la base de un claro juicio de valor), el impulso va desligándose cada vez más de este determinado «motivo» y, por último, de esta determinada persona. Se dirige primero a todas las posibles cualidades, acciones y manifestaciones vitales de esta persona; después, a todo cuanto tiene que ver con ella: personas, relaciones, incluso cosas y situaciones. «Irradia» en todas las direcciones posibles. Pero en ocasiones el impulso se desliga también de esta determinada persona que me perjudicó o humilló, y se convierte en una actitud negativa frente a determinados *valores fenoménicos*, sin cuidarse de *quién* los posee, dónde y cuándo aparecen, y de si su portador se condujo, en efecto, bien o mal conmigo. De este modo se forma, por ejemplo, el fenómeno — tan vivamente actual para nosotros — del odio de clase, donde toda manifestación, gesto, traje, manera de hablar, de andar, de conducirse, que sea síntoma de pertenecer a una «clase», pone ya en movimiento el impulso de venganza y de odio, o, en otros casos, el temor, la angustia o el respeto (1).

(1) Así en el caso del capitán de Köpenick. Este ladrón, disfrazado de militar, se hizo entregar por las autoridades del ayuntamiento de Köpenick la Caja del municipio; y aunque verdaderamente no tenía aspecto de oficial, ni siquiera para una atención somera, bastó el mero porte de un «uniforme» (enteramente antirreglamentario) para que el burgomaestre y demás obedecieran a todas sus órdenes.

Más aún: en la represión completa se produce un negativismo universal de los valores, una repulsa llena de odio y, al parecer, enteramente infundada, que estalla sin regla, súbitamente, contra cosas, situaciones y objetos naturales, cuya remota relación con el primitivo objeto del odio sólo puede descubrirse por medio de un difícil análisis. Pero estos casos (como, por ejemplo, el de quien, por odio, ya no puede leer ningún libro, caso que me describió un médico amigo mío) se limitan al terreno específicamente patológico. En el estadio descrito, el afecto reprimido traspone de súbito, sin embargo, el umbral de la percepción interna en todos los puntos indefensos de la conciencia, dondequiera que las fuerzas represivas suspenden o disminuyen su eficacia. A menudo ábrese camino en medio del aparente reposo del ánimo, en una conversación, en mitad de un trabajo, en súbitos paroxismos interiores de injurias y denuestos que no tienen ningún objeto determinado. ¡Cuántas veces se delata el resentido por una sonrisa, por un gesto, al parecer, insignificante, por un fugaz giro de la expresión en las más amistosas manifestaciones y el más solícito discurso! En especial se nota con claridad cómo una capa más profunda de la vida quiebra la amistosa superficie cuando una acción o palabra maligna, al parecer, enteramente infundada, se desliza de súbito en medio de una conducta amistosa, y

aun cariñosa, que puede durar meses. Cuando San Pablo, al encomiar la humildad recomendada por Jesús (esa humildad que ofrece la mejilla derecha al que golpea la izquierda), emplea de pronto la imagen, en sí magnífica, de los proverbios salomónicos: que así «se amontonan brasas encendidas sobre la cabeza del enemigo», vemos con sorpresa cómo la humildad y el amor al enemigo, pensados por Jesús de un modo muy distinto, son puestos aquí al servicio de un odio (1) que no se contenta con la venganza, y halla su satisfacción en el hondo bochorno del enemigo y sus señales externas, el rubor que llega hasta la frente, etc., esto es, en un mal de nivel mucho más profundo que lo sería el dolor del contragolpe. Pero no sólo la extensión primaria del objeto se amplía, se cambia y se desplaza en los distintos estadios de la represión; también el afecto mismo ejerce una acción hacia dentro, ya que le está vedada la descarga exterior. Los afectos desprendidos de sus objetos primitivos apelotónanse, por decirlo así, como en una masa venenosa, y forman un foco de infección, que empieza a fluír como por sí mismo, al menor descuido de la conciencia superior. Las sensaciones viscerales internas, que colaboran en todo afecto, adquieren la

(1) No hemos de decidir aquí hasta qué punto San Pablo tiene presente en su cita la salud del que enrojece, despertado a un nuevo amor por su vergüenza y arrepentimiento.

preponderancia sobre la sensación de los movimientos expresivos externos, mediante la represión de la expresión periférica; y como todas ellas son desagradables y hasta dolorosas, el «sentimiento del cuerpo», en su conjunto, resulta algo acusadamente negativo. El hombre ya no vive «a gusto» en la «caja» de su cuerpo, y llega entonces a esa actitud penosa que consiste en distanciarse y objetivarse a sí mismo, y que ha sido tantas veces la vivencia inicial de donde han partido las metafísicas dualistas (como la de los neoplatónicos, la de Descartes, etc.). Los afectos no «consisten» — como una conocida (1) teoría sostiene — en semejantes sensaciones viscerales; pero éstas forman un componente esencial en el odio, la cólera, la envidia, la venganza, etc. La particular cualidad y dirección de la intencionalidad entretejida en el afecto y su componente impulsivo son, empero, independientes de ellas, y sólo su lado intransitivo, que tiene una magnitud variable según los afectos — por ejemplo: en la cólera, mucho mayor que en el odio y la envidia, los cuales son mucho más «espirituales»—, tiene en ellas una base. Pero con mucha frecuencia estas acusadas sensaciones viscerales, con su acento negativo y su influjo sobre el sentimiento de la vida y la cenestesia, determinan un cambio en la dirección de los impulsos afectivos. Estos se dirigen entonces contra el su-

(1) W. James: *Psicología.*

jeto mismo del afecto, y aparece el estado del «odio a sí mismo», del «tormento de sí mismo», de la «sed de venganza contra sí mismo». Nietzsche quería explicar el «remordimiento» en general como un ataque que el hombre guerrero se dirige a sí mismo, al sentirse impedido en la expansión de sus impulsos — por ejemplo, cuando un pequeño pueblo guerrero se encuentra introducido de súbito en una gran civilización amante de la paz—. Pero Nietzsche no tiene razón. De este modo se explicaría tan sólo una forma patológica de la «ilusión de arrepentimiento», esto es, una falsa interpretación que consiste en considerar como arrepentimiento el impulso de venganza dirigido contra sí mismo — interpretación que supone ya un auténtico «remordimiento», un «arrepentimiento» (1). — Pero existe con seguridad el hecho que Nietzsche tiene presente. La frase de Blaise Pascal — hombre resentido como pocos, pero que gracias a su talento supo ocultar, con arte todavía más raro, su resentimiento e interpretarlo de un modo cristiano—, «le moi est haïssable», ha brotado, sin duda alguna, en este suelo. Cuando J. M. Guyau nos relata que un salvaje, a quien ha sido vedada la venganza de sangre, se «consume», se va debilitando y muere — compren-

(1) Cf. el ensayo sobre los *Idolos del autoconocimiento*, así como mi ensayo *Sobre el camino del arrepentimiento*, en el libro *De lo eterno en el hombre*, tomo I.

demos este proceso por el mismo motivo (1).

Basta con esto para caracterizar el resentimiento mismo. Veamos ahora cómo el resentimiento nos ayudará a comprender ciertos *juicios morales de valor*, ya sean juicios individuales e históricos, ya sistemas enteros. Se comprende fácilmente que los auténticos y verdaderos juicios morales de valor no *pueden* nunca basarse en el resentimiento; sólo se basan en él los juicios falsos, los que se fundan en *errores de valoración*, y las acciones y manifestaciones de vida correspondientes a éstos. No es la auténtica moralidad — como Nietzsche piensa — la que se funda en el resentimiento. Esta se basa en una eterna jerarquía de los valores y en las leyes evidentes de preferencia que corresponden a ella, y que *son tan objetiva y tan rigurosamente «inteligibles»* como las verdades de las Matemáticas. *Hay* un *ordre du coeur* y una *logique du coeur* — como Pascal dice—, que el genio moral descubre por trozos en la historia. Y no ella, sino su aprehensión y adquisición es el hecho «histórico». El resentimiento es una de las causas que *derrocan* ese orden eterno en la conciencia humana. Es una fuente de error en la aprehensión de ese orden y su realización en la vida. Sólo en este sentido deben ser tomadas las siguientes dilucidaciones (2).

(1) J. M. Guyau, *Morale sans obligation ni sanction.*

(2) Cf. mi libro *El formalismo en la ética y la ética material de los*

Nietzche mismo lo dice, en el fondo, cuando habla de una «falsificación de las tablas de valores» por el resentimiento. Mas, por otro lado, es relativista y escéptico en ética. Y, sin embargo, tablas de valores «falsificadas» suponen tablas «verdaderas»; pues en otro caso se trataría de una mera «lucha entre los sistemas de valores», de los cuales *ninguno* sería «verdadero», ni «falso».

El resentimiento puede hacernos comprensibles, tanto grandes procesos de conjunto en la historia de las concepciones morales, como sucesos que presenciamos en la pequeña vida diaria. Mas para ello tenemos que pedir auxilio a otra ley psíquica. Cuando se sienten fuertes afanes de realizar un valor y, simultáneamente, la impotencia de cumplir voluntariamente estos deseos, por ejemplo, de lograr un bien, surge una tendencia de la conciencia a resolver el inquietante *conflicto* entre el querer y el no poder, rebajando, negando el valor positivo del bien correspondiente, y aun, en ocasiones, considerando como positivamente valioso un contrario cualquiera de dicho bien. Es la historia de la zorra y las uvas verdes. Cuando hemos luchado en vano por el amor y la consideración de una persona, descubrimos fácilmente nuevas cualidades negativas en ella, o «nos conformamos» y «nos consolamos»,

valores, Niemeyer, Halle, 1914, en el que he intentado fundamentar de un modo riguroso la tesis anterior.

diciéndonos que con la cosa a que tiende nuestro deseo no «se consigue tanto», que la cosa no posee esos valores, o no los posee en la medida que creíamos. Se trata, *en primer término*, tan sólo de la afirmación, verbalmente formulada, de que alguna cosa, un determinado bien, o una persona, o un estado, en suma, la cosa concreta deseada, no posee el valor positivo que tanto incitó nuestro deseo; por ejemplo, que la persona cuya amistad habíamos ansiado tener, no es tan «honrada», o «valiente», o «lista»; que las uvas no saben tan bien, que están, quizá, «verdes». Este tipo de casos *no* es todavía una falsificación de los valores, sino otra opinión distinta sobre las cualidades de la *cosa*, de la persona, etc., mediante las cuales ésta nos presentaba, al principio, determinados valores. Reconocemos, como antes, los *valores* de la honradez. La zorra no dice que lo «dulce» es malo, sino que las uvas están «verdes». El motivo que nos impulsa a rebajar así, en una afirmación expresa, lo que no nos es asequible, *puede* ser accesoriamente el de disimular ante los «espectadores», cuya burla no quisiéramos sufrir sobre nuestra desgracia; o puede ser principalmente éste, de modo que sólo accesoriamente el contenido de nuestra afirmación modifique nuestro propio juicio. Pero otro motivo más profundo se oculta ya tras éste, aun en los casos más sencillos. Con esta tendencia a la detracción del objeto, se *resuelve* el

conflicto entre la intensidad del apetito y la impotencia; y el dolor, unido a ella, *baja* entonces de grado. Nuestro apetito o su intensidad nos parece ahora «inmotivado» — ya que la cosa «no era tan valiosa»; se debilita, gracias a esto, y, merced a esta debilitación, disminuye la magnitud del conflicto entre él y la impotencia; de modo que el sentimiento de nuestra vida y poder asciende de nuevo algunos grados—, aunque sobre una base ilusoria. Esta «experiencia» da, pues, por resultado no sólo una tendencia a variar nuestra declaración (para los otros), sino también una tendencia a variar nuestro *juicio*. ¿Quién no ha percibido frecuentemente esta tendencia, por ejemplo, tras la alabanza del «contentamiento», de la «sencillez», de la «parquedad», en la esfera moral de la pequeña burguesía?, ¿o en afirmaciones como la de que tal sortija «barata» o tal manjar «barato» es, sin embargo, mucho «mejor» que el caro? Este mismo sentido tienen muchos dichos y hechos vulgares, como el de «el zorro harto de carne, se metió fraile», o como la distinta apreciación de las deudas por el comerciante y por el noble, o el consejo de «hacer de necesidad virtud».

Pero esta ley de la solución del conflicto entre el deseo y la impotencia, mediante la valoración errónea de una cosa, adquiere una significación enteramente nueva y rica de consecuencias, en la actitud psíquica determinada por el resentimien-

to. La envidia, la ojeriza, la maldad, la secreta sed de venganza, llenan el alma de la persona resentida en toda su profundidad, con independencia de objetos determinados; y se convierten en actitudes fijas que dirigen la atención espontánea — independiente de la esfera del albedrío — hacia aquellos fenómenos del contorno que pueden dar materia a las *formas* típicas en que transcurren estos afectos. Ya la formación de las percepciones, de las presunciones y los recuerdos, está influída por estas actitudes, las cuales, automáticamente, subrayan, en los fenómenos que les salen al encuentro, aquellas partes y lados que pueden justificar el curso efectivo de estos sentimientos y afectos, y, en cambio, rechazan lo restante. Por eso la persona resentida siente como una *mágica* atracción hacia fenómenos como la alegría de la vida, el lustre, el poder, la dicha, la riqueza, la fuerza; no puede pasar junto a ellos sin contemplarlos («quiera» o no). Pero al mismo tiempo le atormenta en secreto el deseo de poseerlos, deseo que ella sabe es «vano»; y esto determina a su vez una deliberada voluntad de apartar la mirada de ellos, un huraño afán de prescindir de ellos, de desviar la atención de eso que atormenta el alma, afán bien comprensible por la teleología de la conciencia.

El progreso de este movimiento interior conduce, en primer término, a una característica fal-

sificación de la verdadera *imagen del mundo*. El mundo de la persona resentida recibe una estructura muy determinada en su relieve de los valores vitales, cualesquiera que sean los objetos que aquella persona tome en cuenta. A medida que esta desviación vence sobre la atracción de valores positivos, la persona se hunde (con omisión de los valores intermedios y de tránsito) en los males opuestos a aquéllos, males que ocupan un espacio cada vez mayor en la esfera de su atención valorativa. Hay en esa persona algo que quisiera injuriar, rebajar y empequeñecer, y que hace presa, valga la palabra, sobre toda cosa en que puede desfogarse. De este modo, «calumnia» involuntariamente la existencia y el mundo, para justificar la última constitución de su vida valorativa.

Pero este medio que la conciencia emplea involuntariamente para estimular el deprimido sentimiento de la vida y los impulsos vitales paralizados (la falsificación de la *imagen* del mundo), tiene sólo una eficacia limitada. Aquellas manifestaciones de una vida positiva, la dicha, el poder, la belleza, el talento, la bondad, etc., se ofrecen una y otra vez a la persona resentida. Por mucho que en su interior agite el puño contra ellas, por mucho que quiera «aniquilarlas», para escapar al tormento del conflicto entre el apetito y la impotencia — esos valores existen y se impo-

nen—. El deliberado desvío de los ojos no es siempre posible, y, además, es ineficaz a la larga. Cuando, pues, una manifestación de esa especie se impone irresistiblemente, basta la mirada hacia ella para desatar un impulso de odio contra su portador, X, sin que éste haya perjudicado en lo más mínimo ni ofendido a la persona resentida. Los enanos y jorobados, por ejemplo, que se sienten humillados por la mera presencia de los demás hombres, revelan por eso tan fácilmente este odio peculiar, esta ferocidad de hiena pronta al asalto. El odio y enemistad de esta especie, justamente porque primordialmente carece de fundamento en la obra o conducta del enemigo, es el más hondo e irreconciliable que existe. Se dirige contra la existencia y el ser mismo del prójimo, no contra cualidades y acciones transitorias. Goethe tiene presente *esta* especie de «enemigos» cuando dice:

«¿Qué te quejas de enemigos?
¡Podrían ser amigos aquéllos
para quienes el ser que eres
es, en secreto, un eterno reproche?»

La mera existencia de este «ser», su pura presencia, se convierte en «baldón» para los otros, en baldón secreto e inconfesado. Otras enemistades pueden reconciliarse. ¡Esta, jamás! Goethe debía saberlo, pues su rica y grande existencia fué apropiada como pocas para despertar el re-

sentimiento, para hacer surgir el veneno, con su mera presencia (1).

Mas *tampoco* este odio, en apariencia infundado, es la obra suprema del resentimiento. La acción del resentimiento permanece aquí limitada a determinadas personas, o (en el odio de clases) a determinados grupos. Pero esa acción penetra mucho más hondo cuando conduce, no a falsear la *imagen del mundo* ni a odiar determinadas personas y cosas, sino a un error del sentimiento valorativo, y, basándose sobre éste, al hecho que Nietzsche llama la «falsificación de las tablas de valores». En esta nueva fase ya no hay aquello de apartar la vista y pretender aniquilar las cosas, personas, etc., portadoras de aquellos valores positivos. Pero, en cambio, esos valores que son valores positivos y preferentes para un sentimiento estimativo normal y para una ambición normal, se convierten en valores negativos para el nuevo sentimiento del resentido. La persona presa de resentimiento no puede justificar ni comprender su propia existencia y su sentimiento de la vida sobre la base de que predominen los juicios de valor positivo, por ejemplo, del poder, de la salud, de la belleza, de la existencia, de la vida libre y segura de sí. Por su debilidad, su temor y su angustia, por su espíritu servil, que

(1) La conducta de Antonio hacia Tasso, fuertemente teñida de resentimiento, es, con seguridad, una resultante de la experiencia de la vida que tenía Goethe.

se ha convertido en orgánico, no puede el resentido apoderarse de las cualidades y de las cosas que tienen esos valores. Y entonces, su sentimiento valorativo cambia en el sentido de decir: «Todo eso es vano; y los valores positivos y preferentes que conducen al hombre a su salvación, se hallan justamente en las manifestaciones opuestas (pobreza, dolor, mal, muerte).» En esta «sublime venganza» (como Nietzsche dice), el resentimiento se revela, de hecho, creador, en la historia de los juicios humanos de valor y de los sistemas de tales juicios. Es «sublime» porque los impulsos de odio y venganza contra los hombres fuertes, sanos, ricos, hermosos, etc., desaparecen completamente, y la persona resentida escapa, gracias al resentimiento, al tormento interior de estas pasiones. En efecto, ahora — tras la inversión del sentimiento valorativo y la difusión del juicio correspondiente en el grupo—, esos hombres fuertes, etc., ya no son *dignos* de envidia, *dignos* de odio, *dignos* de venganza, sino que, al contrario, son dignos de lástima, dignos de compasión, pues participan en esos «males». Sentimientos de dulzura, de compasión y de lástima, son los que produce ahora su presencia. Y a medida que la inversión se hace fundamental para la «moral vigente» y gana la autoridad del ethos dominante, extiéndese también (mediante la tradición, la sugestión, la educación) a los portadores y poseedores de estos valores, sen-

tidos ahora al revés y en apariencia desvalorados; y ellos mismos poseen ya *sus* positivos valores con una secreta condenación de sí propios, con «remordimiento». Los esclavos contagian, como dice Nietzsche, a los «señores». En cambio, el resentido se percibe ahora a sí mismo como «bueno», «puro», «humano», en el proscenio de su conciencia, salvado del tormento de tener que odiar y tomar venganza — sin poder—; aunque en el fondo entrevé su envenenado sentimiento de la vida y vislumbra los valores auténticos, a través de sus valores ilusorios, como a través de un velo trasparente. Aquí, pues, no son los portadores de los valores positivos los «calumniados», como acontece en la simple calumnia y detracción basada en el resentimiento; antes bien, son los *valores* mismos los «calumniados» y sentidos al revés, y, por consiguiente, interpretados al revés también en el juicio. El objetivo mismo que la mera calumnia de las personas y la falsificación de la *imagen* del mundo pudo alcanzar, es alcanzado aquí de un modo mucho más hondo y más sistemático por la teleología de la conciencia.

Esto que llamamos aquí «falsificación de las tablas de valores», «interpretación al revés», «valoración al revés», no debe entenderse como una mentira consciente o como un hecho limitado a la mera esfera del juicio. No es que el valor positivo sea sentido y reconocido y que, sin embargo,

en el subsiguiente juicio diga «malo» en lugar de «bueno». Junto a la mentira y falsedad conscientes, hay también lo que puede llamarse «mendacidad orgánica». La falsificación no tiene lugar aquí en la conciencia, como sucede en la mentira ordinaria, sino en el *camino* que las vivencias recorren para llegar a la conciencia, o sea, en la manera de formarse las representaciones y el sentimiento de los valores. La «mendacidad orgánica» existe dondequiera que a las personas sólo se les ocurre lo que sirve a su «interés» o responde a alguna actitud de la atención espontánea; y el contenido de ello es modificado, en este sentido, en el proceso mismo de la reproducción y del recuerdo. ¡Quien «es» mendaz, ya no necesita mentir! El tendencioso automatismo involuntario del recuerdo, de las representaciones y de los sentimientos, realiza en él lo que la falsificación consciente realiza en el constitutivamente honrado. La intención más leal y más honrada puede reinar en la periferia de la conciencia. Pero el proceso en que los valores son aprehendidos, transcurre en esa dirección tendenciosa, y así, sucesivamente, hasta la conversión completa de la valoración. Sobre lo así «falsificado» se apoya luego el juicio de valor, el cual es, por su parte, enteramente «verdadero», totalmente «veraz» y «honrado», ya que se ajusta con exactitud al valor sentido. Pero este valor es de *hecho* ilusorio.

II. EL RESENTIMIENTO Y EL JUICIO MORAL DE VALOR

Uno de los resultados más importantes de la nueva ética es el de que en el mundo no ha habido una, sino diversas morales (1). Comúnmente se piensa que esto es cosa vieja, tan vieja como el conocimiento de la llamada «relatividad histórica» de la moralidad. ¡Error completo! Justamente, a la inversa, las direcciones filosóficas del llamado relativismo ético (por ejemplo, las concepciones de los positivistas modernos, Comte, Mill, Spencer, etc.) son las que más han desconocido la existencia de diversas morales. Los relativistas muestran solamente que, según el estado del conocimiento humano y de la vida civilizada y culta, diversas maneras de obrar han sido consideradas como útiles para el «bienestar humano» o para la «maximización de la vida», o para lo que el filósofo relativista considere como «bueno» en último término; por ejemplo, dentro de una sociedad preponderantemente militar, donde la guerra es fuente de adquisición, la valentía, el denuedo, etc., constituyen una conducta más útil al «bienestar general» que la laboriosidad y la

(1) La fundamentación de una ética absoluta, aquí presupuesta, y una teoría de las diversas especies y fases de la variabilidad histórica, en la valoración moral, están desarrolladas en el libro del autor sobre *El formalismo ético y la ética material de los valores*, especialmente la parte II, Niemeyer, Halle, 1914.

honradez, las cuales gozan de preferencia en una sociedad industrial; o el asalto a mano armada pasa en aquella sociedad (como entre los antiguos germanos) por un crimen menor que el hurto en ésta. Pero los relativistas sostienen que el *valor* fundamental ha sido siempre el mismo, y consideran que los factores variables son las diversas condiciones históricas de la vida, en las cuales se aplica aquel valor fundamental (por ejemplo, el bienestar). Pero el valor y el cambio en la apreciación de los valores, son cosas distintas de esa realidad histórica y *su* cambio. El conocimiento de que ha habido muy diversas *morales,* implica justamente la afirmación de que, prescindiendo de aquella relatividad en la realidad de la vida, han sido diversas también las *reglas de preferencia entre los valores mismos* (sin tener en cuenta sus cambiantes sujetos reales). Una «moral» es un sistema de reglas de preferencia entre los valores mismos, sistema que hay que descubrir tras las estimaciones concretas de la época y del pueblo, como «constitución moral» de éste, y que puede, por su parte, sufrir una evolución, la cual no tiene absolutamente nada que ver con la creciente adaptación de las estimaciones y de las acciones a la realidad cambiante de la vida, bajo el dominio de una moral dada. No sólo diversas acciones, intenciones, tipos humanos, etc., han sido estimados de un modo u otro, según la mis-

ma moral (por ejemplo, según una constante tendencia del juicio de valor al bienestar general), sino que las *morales mismas*, con independencia de ésta y de toda adaptación, han cambiado primordialmente. Los llamados «relativistas» éticos han sido, de hecho, los absolutistas de *su* respectivo presente. Consideran las variaciones morales como fases de la evolución hacia la moral presente, y atribuyen falsamente esta moral presente al pasado, como su término y medida. Las variaciones primarias, las variaciones en los modos de estimar, en las reglas para preferir los valores mismos, no existen para ellos. Es justamente el absolutismo ético, es decir, la doctrina de que hay leyes de preferencia evidentes y eternas, y una eterna jerarquía entre los valores, el que ha reconocido, y debía reconocer, esta relatividad, mucho más honda, de las valoraciones morales. Las morales se comportan, con respecto a aquella ética de eterna validez, como, por ejemplo, los sistemas astronómicos (*verbigratia*, el ptolemaico y el copernicano) con respecto al sistema ideal a que la astronomía aspira. En las morales, aquel sistema, válido en sí, queda expuesto de un modo más o menos adecuado. Las realidades vitales que se van formando, están *co-determinadas* siempre por las morales dominantes. Su formación está sometida al influjo de un valorar y de un querer primarios, cuya variación propia ya no puede ex-

plicarse por una adaptación a esta realidad de la vida (1). La historia del arte ha comenzado a descubrir, en época reciente, que ni la mudanza de los ideales estéticos ni la de los estilos — como, por ejemplo, creía Semper—, están determinadas solamente por las variaciones de técnica y de material y por la cambiante «capacidad artística», sino que la «voluntad» artística (2) misma es la que cambia. Esta misma idea debe también la historia de la moral apropiársela cada vez más. Los griegos, por ejemplo, si carecieron de una civilización técnica, no es porque no pudieran hacerla o porque no pudieran «todavía» hacerla, sino porque no quisieron hacerla, porque una civilización semejante no entraba en el espíritu de las reglas de preferencia que constituían su «moral». Por «moral» entendemos, pues, las reglas de preferencia dominantes en las épocas y pueblos, no su «exposición» o «sistematización», etc., filosófica y científica; esta última tiene por objeto precisamente esa «moral».

Pues bien; el resentimiento lleva a cabo su obra más importante cuando se convierte en el definidor de toda una «moral», cuando las reglas de

(1) Los fundamentos de esta afirmación, contenidos en la fenomenología de las fases por que pasa la estimación de los valores y del querer, no pueden ser dados aquí. Los he desarrollado, juntamente con los fundamentos de todas las afirmaciones precedentes, en el libro supradicho.

(2) Véanse sobre esto las consideraciones de Worringer, basadas en las investigaciones de Riegl, en su libro *Abstracción y proyección sentimental.*

preferencia existentes en una moral se pervierten, por decirlo así, apareciendo como «bien» lo que anteriormente era un «mal». Si miramos a la historia de Europa, vemos que el resentimiento ejerce una influencia asombrosa en la estructura de las morales, y, por tanto, debe plantearse la cuestión siguiente: ¿En qué medida ha cooperado el resentimiento, primero, en la estructura de la moral cristiana, y luego, en la de la moral moderna burguesa? Nuestro juicio en esto *discrepa considerablemente* del juicio de Federico Nietzsche.

Nosotros creemos que los valores cristianos son susceptibles, con extraordinaria facilidad, de transformarse en valores de resentimiento, y han sido considerados así con extraordinaria frecuencia, pero que la *semilla de la ética cristiana no ha germinado sobre el suelo del resentimiento.* Creemos, por otra parte, que la *semilla de la moral burguesa,* que comenzó a desplazar a la cristiana desde el siglo XIII hasta que llevó a cabo su acción suprema en la revolución francesa, *tiene su raíz en el resentimiento.* En el movimiento social moderno, el resentimiento se ha convertido en una fuerza poderosamente influyente y ha transformado cada vez más la moral vigente.

Examinemos, en primer lugar, la cuestión de si la moral cristiana ha sido alimentada y mantenida por el resentimiento.

III. LA MORAL CRISTIANA Y EL RESENTIMIENTO

Federico Nietzsche designa la «idea del amor cristiano» como la más fina «flor del resentimiento» (1).

En esa idea, justificaríase ante la conciencia el resentimiento acumulado en un pueblo oprimido y a la vez sediento de venganza (cuyo Dios, también mientras el pueblo fué independiente política y socialmente, era el «Dios de la venganza»). (Véase la *Genealogía de la moral.*)

Esta paradójica tesis de Nietzsche resulta — cuando se aprecia justamente la enorme transformación que conduce desde la idea antigua del amor hasta la cristiana, cosa que Nietzsche ha hecho sólo muy escasa e inexactamente — mucho menos paradójica de lo que parece a primera vista. Más aún: la explicación de Federico Nietzsche es tan profunda, tan digna de la más seria consideración, como ninguna otra de las que han sido dadas en este sentido. Lo hago resaltar con tanta resolución, justamente porque la tengo, en definitiva, por *completamente falsa.*

Los pensadores y poetas griegos y romanos nos han dicho, de un modo excepcionalmente claro, lo que el amor significaba para la moral antigua y cuál era su valor. Bastará aquí indicar esto brevemente, sin citar las fuentes en detalle. En pri-

(1) Véase *Genealogía de la moral.* Ensayo I, párrafo 8.

mer lugar, la forma lógica, la ley, la justicia, en suma: lo «racional» dentro de lo moral en general, el elemento fundado sobre la medida y la equidad en la administración de los bienes y los males, están, por lo que se refiere al valor, *por encima* del amor. Por grandes que sean las diferencias de valor que Platón hace, por ejemplo, en el *Banquete*, entre las especies del «amor», éste es siempre para los griegos algo que pertenece a la esfera sensible, una forma del «apetito», de la «necesidad», etc., que no es propia del ser perfecto. La división antigua — tan discutible — de la naturaleza humana en «razón» y «sensibilidad», en lo que da forma y lo que la recibe, exige esta concepción precisamente. En la esfera de la moral cristiana, en cambio, el amor es sobrepuesto expresamente, por lo que se refiere al valor, a la esfera racional. El amor «nos hace más bienaventurados que toda razón» (San Agustín). En la historia del hijo pródigo está dicho con suficiente claridad (1). El «*agape*» y las «*caritas*» son separados, radical y dualísticamente, del «eros» y el «amor», mientras que el griego y el romano tienen más bien la representación de una continuidad entre estas especies del amor, aunque reconocen diferencias de rango entre ellas. En cam-

(1) Con razón se ha dicho que la conducta del padre respecto a sus dos hijos es «un bofetón» a la idea antigua de la justicia.

bio, el amor cristiano es una «intención» (1) espiritual sobrenatural que rompe y deshace todas las leyes de la vida impulsiva natural, por ejemplo, el odio a los enemigos, la venganza y la exigencia de compensación, y que quiere colocar al hombre en un estado vital enteramente nuevo. Pero esto no es todavía lo esencial aquí. Lo esencial consiste más bien en la *dirección motriz* que el amor tiene, conforme a la moral y a la concepción del mundo, entre los antiguos. Todos los pensadores, poetas y moralistas antiguos coinciden en creer que el amor es una aspiración, una tendencia de lo «inferior» a lo «superior», de lo «imperfecto» a lo «perfecto», de lo «informe» a la «forma», de lo «μὴ ὄν» (el no ser) a lo «ὄν» (el ser), de la «apariencia» a la «esencia», del «no saber» al «saber», un «término medio entre el tener y el no tener», como Platón dice en el *Banquete*. Todas las relaciones de amor entre los hombres: el matrimonio, la amistad, etc., se dividen en un «amante» y un «ser amado»; y el ser amado es siempre el más noble, la parte más perfecta y a la vez el *prototipo* para el ser, querer y obrar del amante (2). Esta idea, resultante de las relaciones de

(1) La palabra «intención» está tomada aquí en el sentido de referencia a un objeto, según la terminología iniciada por Brentano. Véase *Psicología* de Brentano. — (*N. del T.*)

(2) Sólo en el caso del amor a los mancebos se altera la terminología, siendo el φιλόμενος la persona joven e imperfecta y el ἐραστής la vieja y perfecta; pero la desigualdad de valor subsiste también aquí.

amor antiguas y abstraída de ellas, logra su expresión más clara en las variadas formas de la metafísica griega. Ya Platón dice: «Si fuéramos dioses, no amaríamos», pues en el ser perfectísimo no puede haber ninguna «aspiración» ni «necesidad» (1). El amor es aquí sólo «un camino», un «método». Y según Aristóteles, en todas las cosas radica un impulso, un ὀρέγεσθαι y ἐφίεσθαι hacia la Divinidad, hacia el νοῦς, ser pensante, feliz en sí, y que «mueve al mundo» (como «primer motor»), pero no como mueve un ser que quiere y obra hacia fuera, sino como «lo amado mueve al amante» (Aristóteles), esto es, atrayéndolo, seduciéndolo y convidándolo, por decirlo así, a venir hacia él. En esta idea, la esencia del amor antiguo está elevada a lo absoluto e ilimitado, con singular sublimidad, con una belleza y frialdad netamente antiguas. El universo es así una gran cadena de unidades dinámicas espirituales (las cosas, desde el ser de la «prima materia» hasta el hombre), una cadena en que lo inferior aspira a lo superior y es atraído por éste, el cual no se vuelve, sino que aspira a su vez a «su» superior, y así hasta llegar a la Divinidad, que ya no ama, sino que representa el *término*, eternamente inmóvil, de todos aquellos variados movimientos de amor a que presta unidad. Se ha observado

(1) Sobre la falta de fundamento en este prejuicio griego, consúltese mi libro: *Esencia y formas de la simpatía.*

harto poco el peculiar enlace entre esta idea del amor y el principio del *agón*, del ambicioso certamen, principio que dominaba poderosamente la vida griega, desde el gimnasio y los juegos hasta la dialéctica y la política de las ciudades. También las cosas «contienden entre sí» en aquella lucha por la victoria, *agón* cósmico que corre hacia la divinidad. Sólo que el premio que corona aquí al vencedor resulta un premio transcendente — la participación en la «esencia», el saber y la posesión de la «esencia». — El amor es aquí tan sólo un principio dinámico inherente al mundo, que mueve este gran «agón» de las cosas en torno a la divinidad.

Opóngase ahora a esta concepción la cristiana. Sucede en ésta algo que yo llamaría la *inversión del movimiento amoroso*. Aquí se vuelve descaradamente la espalda al axioma griego, según el cual el amor es una aspiración de lo inferior a lo superior. A la inversa, el amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre, el hermoso hasta el feo, el bueno y santo hasta el malo y vulgar, el Mesías hasta los publicanos y pecadores — y ello *sin* la angustia y temor antiguos a perder y volverse uno mismo innoble, sino con la convicción piadosa de conseguir lo más alto en la realización de este acto de «humillación», en este

rebajarse a sí propio, en este «perderse a sí mismo»—, con la convicción de hacerse igual a Dios (1). La transformación de la idea de Dios y su relación con el mundo y el hombre, no es la razón, sino la *consecuencia* de esta inversión del movimiento amoroso. Ahora Dios ya no es, para el amor de las cosas, un eterno término en reposo — comparable a una estrella—, que mueve al mundo como «lo amado mueve al amante», sino que su *esencia* misma se torna amor y servicio, y, por consiguiente, creación, voluntad y obra. En lugar del eterno «primer motor» del mundo, aparece el «creador», que lo creó «por amor» (2). Lo monstruoso para el hombre antiguo, lo paradójico, según sus axiomas, ha sucedido en Galilea: ¡Dios, *descendiendo* espontáneamente hasta el hombre y haciéndose un siervo, y muriendo en la cruz la muerte del mal siervo! La tesis de que se debe amar a los buenos y odiar a los malos, amar al amigo y odiar al enemigo, resulta ahora sin sentido. ¡Ya no hay una idea de un «bien supremo» que tenga un contenido más allá y con independencia del *acto de amor mismo* y de su movimiento! ¡De todas las cosas buenas, la *mejor* es el amor *mismo!*

(1) Este pensamiento se halla expresado, con singular nitidez, en los pasajes sobre el amor de la *Imitatio Christi*, de Tomás de Kempis.

(2) La tesis teológica posterior de que Dios haya creado el mundo «para su glorificación», no corresponde al espíritu del Evangelio, y debe considerarse como la supervivencia de un motivo antiguo en la teología cristiana. La tesis de que Dios se glorifica en su creación por amor, es la que corresponde al espíritu evangélico.

El *Summum bonum* es ahora, no un valor de cosa, sino de acto; es el valor del amor mismo como amor, no por lo que haga y produzca, sino por cuanto todos sus frutos valen como símbolos y fundamentos para reconocer su *existencia en la persona*. Y, de este modo, Dios se convierte, por sí mismo, en la «Persona», que ya no tiene *sobre* sí ninguna «idea del Bien», ningún «orden formal», ningún λόγος, sino debajo de sí—como consecuencia de su acto amoroso. Y Dios se convierte incluso en un Dios amante—, ¡cosa que para el hombre antiguo sería contradictoria, como un hierro de madera o una «perfección imperfecta»! Muy vivamente ha hecho resaltar la crítica neoplatónica que el amor, siendo un «necesitar» y un «aspirar», revela «imperfección»; y predicar imperfección de la Divinidad es falso, temerario y pecaminoso. Pero también es una gran novedad el que según la idea cristiana, el amor sea un acto, no de la sensibilidad, sino del *espíritu* (no un mero estado afectivo, como para los modernos). El amor no es un aspirar y apetecer, y todavía menos un necesitar (1). Para estos actos es ley el consumirse en la realización de lo ansiado, mientras que el amor no; el amor *crece* con su acción (2). Y ya no hay

(1) La satisfacción más profunda no va ligada, por tanto, a lo que el amor alcanza (tomado como acto de aspiración), sino a él mismo. «Mayor es la alegría de Dios en derramar sus dones, que la nuestra en recibirlos.» (Véase el *Theotimus*, de San Francisco de Sales, tomo I, cap. XI.)

(2) El error fundamental de la concepción antigua del amor fué, *positi-*

principios raciales, ni ley, ni «justicia», que, con independencia del amor y con anterioridad a éste, guíen acerca de su acción y reparto entre los seres, según sus valores. *Todos*, amigos y enemigos, buenos y malos, nobles y vulgares, son dignos de amor (1). Y ante toda manifestación de maldad ajena, debo acusarme de complicidad en ella, pues he de decirme siempre: «¿sería este hombre malo si *tú* lo (2) hubieses amado bastante?» Así como la compasión *sensible*, arraigada en los instintos más poderosos de nuestra especie, no es la fuente, sino la parcial *rémora* del amor, según la idea cristiana, así también el no amar (no sólo el po-

vamente, el subsumirlo bajo la noción de «aspirar» y «necesitar». Cualesquiera que sean los deseos, las nostalgias de lo amado, que tengan su condición en el amor, éste es un *acto* enteramente distinto de ellos, un acto en el cual reposamos satisfechos en un valor, prescindiendo de si está realizado ò se da como un valor por realizar. Cf. mi libro sobre la *Esencia y formas de la simpatía*, antes citado.

1) Aristóteles examina exactamente en su *Ética a Nicomaco* cuánto amor debe tributarse — «en justicia» — a las distintas clases de personas que nos rodean: padres, amigos, hijos, extraños, etc. Según la idea moral fundamental del cristianismo, esto tendría sentido para la benevolencia (y principalmente para la beneficencia), que, sin embargo, es sólo una consecuencia del amor. Mas para el amor mismo no tiene ningún sentido, pues la magnitud del valor de cada acto amoroso es la que únicamente decide sobre el valor de las personas. También es positivo que la idea de la justicia, por cuanto sobrepasa y supera su factor racional de que «a lo igual se debe lo igual», y por cuanto queda determinado de alguna manera eso que se debe, presupone el amor. Un hombre que perjudicara, estorbara y matara siempre «igual a los iguales», sería «justo» en este sentido racional, sin por ello poder aspirar a la virtud moral designada con el nombre de «justicia».

(2) A él, o a un tercero — o cuarto o quinto — que le conocía.

sitivo cometer injusticia) es ya «culpa», e incluso *la* culpa de todas las culpas (1).

El cuadro ha cambiado inmensamente. Ya no es ese tropel de cosas y personas que corren hacia la Divinidad, desbordándose unas en otras; es ahora un tropel, cada uno de cuyos miembros vuelve la vista hacia el que está más distante de Dios que él, para ayudarle y servirle, haciéndose con esto precisamente igual a la Divinidad, que también por esencia *es* este *único* grande amor, servicio y descenso.

No trato de perseguir aquí las construcciones que desenvuelven esta inversión del movimiento amoroso en el dogma, en la teología y en el culto, aunque sería muy interesante, sobre todo en San Pablo y San Agustín. Me atengo a lo esencial, y pregunto: ¿De dónde procede esa inver-

(1) La cuestión principal que hay respecto del acto de amor es, naturalmente, la de si éste representa sólo un refinamiento, sublimación y desviación de los impulsos instintivos, primitivamente *sensibles* (entre ellos el de la simpatía vital, y, por último, el de su más fuerte expresión en el impulso hacia el otro sexo), o si es un acto *originariamente espiritual, independiente* en sus leyes de la constitución corporal y sensible, y que establece, con los impulsos y sentimientos fundados en el cuerpo, asociaciones de tal índole, que los movimientos instintivos son los que determinan la *elección* del objeto intencional del amor que nos atrae de hecho y la *vivacidad* con que lo hace. Esta última es, en principio, la convicción implícita en la idea cristiana del amor. He tratado a fondo de su *justificación real* en el capítulo: «Amor e instinto», de la obra antes citada. Digamos aquí tan sólo que *si* es exacta, la simpatía sensible y vital, con su regular gradación según la semejanza de los seres, etc., no puede ser considerada como la *fuente* del amor, sino sólo como una *fuerza que lo limita y reparte*, mediante la cual el amor es puesto al servicio de los fines de la vida, *sin* ser, por ello, un resultado y producto del desenvolvimiento de la vida.

sión del movimiento? ¿Es, en realidad, el resentimiento la fuerza que la produce?

Cuanto más larga y profundamente medito sobre esta cuestión, tanto más claro veo que la raíz del amor cristiano está por completo libre de resentimiento, pero que, por otro lado, ninguna idea es más apta para ser recogida por un resentimiento preexistente y aprovechada en pro de sus tendencias, *simulando* la emoción correspondiente. Esto, con frecuencia, llega hasta un extremo tal, que ni el ojo más perspicaz puede decidir si está delante de un auténtico amor, o sólo ante un resentimiento que se ha apropiado la expresión del amor (1).

En dos formas radicalmente distintas puede conducirse el fuerte con el débil, el rico con el pobre; en dos formas puede la vida más perfecta descender hacia la «imperfecta», y ayudarle. La primera es aquella forma que tiene por punto interno de partida y por fuerza motriz un poderoso sentimiento de la seguridad, firmeza, íntima salud e invencible plenitud de la propia existencia

(1) Una personalidad impulsada por el resentimiento es — como ya se ha señalado—, por ejemplo, la del padre de la Iglesia, Tertuliano, de quien F. Nietzsche aduce un pasaje en el cual funda la bienaventuranza de las almas, en el cielo, en el hecho de ver los tormentos de los condenados. Pero también su célebre *Credo, quia absurdum, credo quia ineptum*, y su descomedida actitud frente a la cultura y la religión antiguas, revelan que *utiliza* a menudo los valores cristianos solamente para satisfacer su odio contra los valores antiguos. Una excelente descripción de cómo se forma un cristianismo de resentimiento hay en la novela de C. F. Meyer, *El santo*.

y vida; y de todo esto surge entonces la clara conciencia de *poder* dar algo del propio ser y de la propia abundancia. Aquí, el amor, el sacrificio, el auxilio, el inclinarse hacia el más humilde y más débil, es un espontáneo desbordamiento de las fuerzas, que va acompañado de beatitud y reposo íntimo. Frente a esta disposición natural al amor y al sacrificio, todo «egoísmo» específico, el mirar por sí y *su* interés, incluso el instinto de la «propia conservación», son ya señales de vida detenida, debilitada. Toda vida es esencialmente desenvolvimiento, desarrollo, acrecentamiento en plenitud, y no, como una falsa doctrina dice, «propia conservación», como si todos los fenómenos de desarrollo, de desenvolvimiento y de acrecentamiento fueran meros epifenómenos de las fuerzas conservadoras y, por tanto, pudieran reducirse a la conservación del «mejor adaptado». En nuestra opinión, hay, sí, un sacrificio de la vida en aras de valores más altos aún que los que la vida encierra; pero no por esto todo sacrificio es una acción dirigida contra la vida y su fomento (1).

(1) Limitamos de propósito nuestras consideraciones a este lado vital, y prescindimos de que los puros actos del espíritu y sus leyes, así como sus objetos y las relaciones reales entre éstos, no pueden ser comprendidos sobre el fundamento de la «vida» en *ninguna* de las posibles concepciones filosóficas de ésta; de que, por consiguiente, hay series enteras de valores y de actos valorativos que son *independientes* de los valores y actos vitales. La «seguridad» del cristiano es, en primer lugar, la seguridad de un mundo esencialmente *superior* a la vida y a sus posibles sinos. Pero como el que ha sostenido la tesis de que la idea cristiana del amor procede del resentimiento,

Antes bien, hay un sacrificio que es libre *dádiva* de la propia riqueza vital, hermoso y natural desbordamiento de las fuerzas. Existe un impulso al sacrificio en pro de seres con los cuales nos sentimos unos y solidarios, en oposición a todo lo «muerto», mediante el don (propio de todo viviente) de simpatizar con otro viviente, don graduado según la cercanía y homogeneidad de este viviente. Y dicho impulso no es, en modo alguno, algo que la vida adquiere, algo que pueda derivarse de impulsos primitivamente egoístas, sino que es originalmente propio de la vida, *antes* de todo «fin» y «objetivo» particular, a cuyo servicio el cálculo, el intelecto o la reflexión puedan luego poner dicho impulso. *¡Nos sentimos impulsados a sacrificarnos*, antes de saber por qué, ni para qué, ni por quién! En la imagen que Jesús tenía de la naturaleza y de la vida, imagen que se trasluce a veces, parcialmente, envuelta en alusiones, a través de sus sermones y parábolas, advertimos con bastante claridad *que* Él vió este hecho. Cuando dice: «No os preocupéis de lo que hayáis de comer y beber», no lo dice porque

F. Nietzsche, no reconoce esta afirmación, y hasta quiere subsumir la idea de la verdad bajo los «valores vitales», no debemos presuponer aquí esos valores superiores a la vida. Nos contentaremos con mostrar que sus afirmaciones son erróneas, incluso suponiendo, con él, que el máximum de vida es el valor supremo. Sobre el rango efectivo de los «valores vitales» en la jerarquía de los valores, véanse mis detallados argumentos en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, parte II, Niemeyer, 1914.

la vida y lo necesario para su conservación le sea indiferente, sino porque considera como debilidad *vital* todo lo que sea «cuidarse» del día próximo, toda preocupación por el propio bienestar corporal. «Los gorriones sin alfolíes ni graneros, los lirios que no hilan ni tejen y que Dios viste con más magnificencia que a Salomón, etc». (Lucas, 12, 27), son imágenes de aquella honda impresión total que tiene de la vida: que toda deliberada atención al propio bien sensible y toda preocupación y angustia, más paralizan que estimulan la fuerza creadora que guía, indeliberada y benéficamente, toda vida. «Y quién de vosotros, con todos sus cuidados, podrá alargar su vida ni el espacio de una hora?» (Lucas, 12, 25.) Esta especie de indiferencia hacia los *medios* externos de la vida (alimento, vestido, etc.) no es en él un signo de indiferencia hacia la vida y su valor, sino una profunda y secreta confianza en la *fuerza* propia de la vida *misma* y una interna seguridad frente los accidentes mecánicos en que la vida tropieza. Una alegre, ligera, valiente, caballeresca indiferencia hacia las *circunstancias* de la vida, indiferencia que mana del fondo de la vida misma, es el pozo de que fluyen estas palabras. El egoísmo, el miedo a la muerte (tan difundido en la Antigüedad, que varias escuelas filosóficas, como, por ejemplo, los epicúreos, daban a la filosofía por objeto el «librarnos del mie-

do a la muerte»), es una señal de vida descendente, enferma, quebrantada (1). Las épocas de máxima vitalidad han sido indiferentes a la vida y su término. Esta indiferencia es *ella misma* un estado de ánimo vitalmente valioso.

El amar y el sacrificarse de *esta* forma por el débil, el enfermo, el humilde, etc., nace, pues, de la interior seguridad y propia plenitud vital. Y cuanto más honda y céntrica sea, no sólo esta seguridad vital, sino aquella otra seguridad y felicidad, aquel saberse seguro en el castillo del último ser mismo (Jesús lo llama el «reino de Dios»), tanto más *puede* y *debe* el hombre ver, con casi juguetona indiferencia, su «destino» en esas zonas periféricas de la existencia donde hay aún «dicha» y «desgracia», «agrado» y «desagrado», «placer» y «dolor» (2).

Pues bien, cuando la vista del humilde, del pobre o del oprimido, dan a esta forma del impulso espontáneo al amor y al sacrificio, una ocasión para actuar y un *fin* determinado al que servir, este objeto ocasional no es para la persona respectiva una coyuntura grata que le permite sumirse en esas manifestaciones de lo pobre, lo

(1) Cf. mi libro, próximo a aparecer: *La muerte y el alma.*

(2) La «felicidad», en el sentido cristiano, se caracteriza porque *persiste* tranquilamente en el centro del alma, pese al cambio y mudanza de esos estados de ánimo, y lleva en su propia vivencia la conciencia de su indestructibilidad por causas exteriores.

enfermo y asqueroso, etc., sino que la persona se sacrifica y presta auxilio a esta vida manca, no *a causa,* sino *a pesar* de esos valores negativos; le ayuda para que desenvuelva lo que haya todavía de *sano* en ella, los valores positivos que encierre todavía. El amor y la abnegación no se vuelven hacia el enfermo, el pobre, el humilde y asqueroso, etc., *por* serlo y para detenerse pasivamente estas manifestaciones; si la plenitud vital propia puede (y «debe» por tanto) vencer la natural reacción de angustia y fuga ante estas manifestaciones, y si el amor, con su auxilio, se dedica a desarrollar lo que de positivo haya en el pobre, en el enfermo, etc., es porque los valores *vitales* positivos (y en primer término, naturalmente, los valores personales espirituales de la individualidad) no son, en absoluto, *dependientes* de aquellas propiedades, y radican mucho más hondo que ellas. Lo amado en el enfermo y el pobre no es la enfermedad ni la pobreza, sino lo que hay *tras* éstas; a ello justamente se presta auxilio contra la enfermedad, etc. Cuando San Francisco de Asís besa heridas purulentas y no mata las chinches que le muerden, sino que les cede su cuerpo como casa hospitalaria, estas acciones (vistas desde fuera) podrían ser las consecuencias de una perversión del sentimiento valorativo y del instinto. Pero no lo son realmente. Lo que así se exterioriza no es falta de repugnancia o gusto por la purulencia,

sino una superación de la repugnancia merced a un hondo sentimiento de vida y fuerza. Es una conducta interna completamente distinta, por ejemplo, de la actitud adoptada por el realismo moderno — ya superado — en el arte y la literatura, exhibiendo la miseria social, pintando a los humildes, insistiendo en la enfermedad. Este es un fenómeno que nace todo del resentimiento. Estas gentes veían todo lo viviente infestado de chinches. En cambio, San Francisco ve incluso en la chinche la «vida», la santidad (1).

Por el contrario, la práctica y la idea antigua del amor tienen por base un elemento de *angustia vital.* Lo noble se angustia de acercarse a lo innoble, pues teme ser contaminado para siempre y arrastrado. Fáltale al «sabio» antiguo firmeza en la conciencia de sí mismo y de su propio valer, esa seguridad que caracteriza al genio y al héroe del amor cristiano.

(1) Las *Floretti* (cap. X), cuentan que San Francisco, a la pregunta de por qué había sido elegido precisamente *él* para atraer a los hombres a la verdadera vida con su predicación, respondió: «... porque sus santos ojos no vieron entre los pecadores ninguno que fuese más vil que yo, ninguno que fuese más inepto que yo, ninguno que fuese más grande pecador que yo; y para llevar a cabo la obra maravillosa que se había propuesto, no encontró sobre la tierra criatura que fuese más miserable que yo, por esto me ha elegido para confundir al mundo con su nobleza, y su orgullo, y su fuerza, y su belleza, y su sabiduría..., etc.» Se podría intentar ver en esto algo de resentimiento. Sin embargo, con las palabras «nobleza, orgullo, fuerza, belleza, sabiduría del mundo» y su «confusión», se significa sólo la relativa subordinación del mundo a los valores del reino de Dios, el cual no deriva, empero, su valor a su vez de la *oposición* al «mundo», sino que lo lleva en sí mismo, con independencia de los «valores del mundo».

Pero todavía hay una característica más de esta forma de amor. El amor, en el sentido de Jesús, auxilia, y auxilia vigorosamente. Pero no *consiste* en la voluntad de auxiliar, o en la «benevolencia». Permanece como sumido en el valor positivo; y la benevolencia y el auxilio son sólo sus *consecuencias*. El aparente amor del resentido no auxilia; pues pervertido su sentimiento de los valores, convierte mentirosamente en bienes los males de la «enfermedad», la «pobreza», etcétera, y, según él, «Dios baja la vista con singular complacencia sobre los humildes», de modo que elevar a los humildes, sanar a los enfermos, etcétera, significaría *alejarlos*, precisamente, de su salud (1). Pero el amor, en su genuino sentido cristiano, no adquiere su *valor* por el estímulo y provecho que realiza la acción consiguiente de ayudar a los demás. El provecho puede ser grande con poco amor o ningún amor, y pequeño con un gran amor. Si los óbolos de la viuda son, ante Dios, más que

(1) Emoción que nace del resentimiento es también, por lo tanto, la que Schopenhauer llama «compasión». Pues su sentido no consiste, para Schopenhauer, en una manifestación de amor — que para él se deriva más bien de la compasión—, ni tampoco en un factor que lleve a la benevolencia y la beneficencia, sino sólo en una supuesta percepción de la identidad metafísica de la voluntad en todos los individuos que padecen. Toda benevolencia y beneficencia basada en esta compasión, *emanaría* de este conocimiento metafísico y se disiparía en el mundo de la individuación. Por esto, Schopenhauer, a las quejas de desdicha y miseria de sus amigos, responde tan sólo: «¡Vean ustedes cuán verdadera es mi filosofía!» (Véanse las cartas de Schopenhauer a Frauenstädt.)

los donativos de los ricos, no es porque sean meros «óbolos» o porque la dadora sea «una pobre viuda», sino porque ésta revela en su acción *más amor*. El acrecentamiento del valor radica originariamente en el que ama, *no* en el que es auxiliado. El amor no es aquí una «institución de beneficencia» psíquica; y no hay entre él y la propia felicidad ninguna antítesis. En el acto en que la persona se pierde a sí misma, gánase a sí misma para siempre. El hombre es bienaventurado en el amar y en el dar. Pues «dar es más beatitud que tomar». El amor no es «una más» entre las innumerables fuerzas que promueven el bienestar personal y social; ni es *por esto* por lo que es valioso y encumbra a los que aman. Sino que él *mismo*, la plenitud amorosa de la persona, la existencia y vida más alta, más firme y más rica, cuya corona y emblema es su movimiento mismo, eso es lo valioso. No importa la magnitud del bienestar, sino que entre los hombres *haya un máximo de amor*. El auxilio es una inmediata y adecuada *expresión* del amor; no su «fin» y su sentido. Este sentido radica sólo en él mismo, en su resplandor en el alma y en la nobleza del alma amante, en el acto de su amor. Nada, pues, más lejano a este concepto genuino del amor cristiano que toda especie de «socialismo», «preocupación social», «altruísmo» y otros tópicos subalternos de la época moderna. Si se le dice al joven rico que se des-

prenda de sus riquezas y las dé a los pobres, no es porque los «pobres» reciban algo, ni porque se alcance con ello un reparto de la riqueza más propio para el bienestar general; ni tampoco porque la pobreza sea en sí mejor que la riqueza, sino porque el *acto* de desprenderse, la libertad y plenitud de amor espiritual, que se da a conocer en este acto, ennoblecen al joven rico y lo hacen *todavía* más «rico» de lo que es.

Este carácter se encuentra también en las concepciones metafísico-religiosas de la relación del hombre con Dios. En lugar de la antigua relación de pacto entre Dios y el hombre, raíz de toda «legalidad», surge la relación de amor, bajo la imagen de la relación filial con Dios. Tampoco el amor «a Dios» debe fundarse *solamente* en sus obras, por ejemplo, en la gratitud por todo cuanto nos da a todas horas, por su solicitud y providencia, sino que todas estas manifestaciones de su acción y de sus obras deben tan sólo hacernos levantar la mirada, concentrándola en el «amor eterno» y en el infinito valor que se muestra en estas obras. Porque son obras del *amante*, deben *también* ellas obtener admiración y amor. Los mejores cristianos medievales tenían esta idea tan arraigada, que Hugo de San Víctor, en su escrito sobre «el rescate del alma» (*De arrha animae),* llama «amor de ramera» al amor que quiere fundarse sólo sobre los beneficios y obras de Dios.

Pero ya en el proverbio de Salomón: «Si te tengo a *Ti*, no pregunto por el cielo ni la tierra», se encuentra esta rigurosa antítesis a la idea del pacto, que está en germen en ese amor por gratitud de la religiosidad vulgar. No hay que amar a Dios por su cielo y su tierra, sino al cielo y a la tierra, *porque son de Dios*, porque el amor eterno brilla a través de ellos como *expresión* sensible, *no* como idea de finalidad (1). Y otro tanto pasa con la idea misma de Dios. La antigüedad se imaginaba que en el universo existía una fuerza de amor limitada, y por esto exigía que fuera administrada *parcamente*, y se concediera el amor a cada cual según los valores inherentes a él. Pero al concebirse la

(1) Cf. el final del soneto de Santa Teresa:

«pues aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.»

Véase también Francisco Brentano: *Origen del conocimiento moral* (notas) — publicado por la *Revista de Occidente*—; o el pasaje de la oración de Santa Gertrudis, en que ésta expresa el deseo de que Jesús fuese tan pobre y humilde como es ella, y ella tuviese toda la omnipotencia y omnisciencia (que tiene Dios) a fin de poder despojarse de éstas para descender hasta Jesús. (Véanse las *Preces Gertrudianae*, Benton.) O el deseo del maestro Eckehardt, que quisiera más «estar con Jesús en el infierno que sin Él en el cielo». Pasajes de esta índole, que se podrían amontonar a discreción, muestran cuán *completamente infundada* es la afirmación de Kant y muchos otros, según la cual todo referirse a Dios en la acción moral es referirse a recompensa y castigo, y, por lo tanto, eudemonista y egoísta. «Nada que no me conduzca a Dios me es dulce: ojalá el Señor me quitara cuanto darme quiere y me diera a *sí mismo*», Augustinus Ennarr.

(2) Cf. a lo dicho los dos trabajos del autor sobre *Esencia y formas de la simpatía* y el *Formalismo*, etc., parte II, anteriormente citados.

idea de que el amor tiene su origen en Dios mismo, en el ser infinito, y de que Él mismo es el amor y la misericordia infinitos, surgió la consecuencia de que debemos amar a los buenos y a los malos, a los justos y a los pecadores, a los amigos y a los enemigos; y que el amor más auténtico, el amor sobrenatural, se revela precisamente en el amor a los últimos. Y al contrario: el precepto antiguo de amar a los buenos y justos y de odiar a los malos e injustos, cae bajo el título repulsivo de «fariseísmo». Más aún: en las construcciones metafísicas más amplias, Dios no es sólo el «creador» (que viene a sustituir el mero ideal de un ser perfecto, término del movimiento ascensional del mundo), sino el «creador por amor», cuya creación, el «mundo» mismo, no es sino momentánea solidificación de un gesto de amor, que sigue manando infinitamente. En lugar del ser que se contempla y se piensa a sí mismo (νοῆσις νοήσεως), que no se preocupa de la marcha de las cosas y que tampoco es verdaderamente responsable del mundo (1); en lugar de aquel egoísta lógico, en quien el ideal

(1) El *Dios* de Aristóteles, ¿*sabe* del mundo y su contenido? Este es uno de los temas de discusión. Francisco Brentano decide últimamente (véase su trabajo sobre Aristóteles en la colección «Los grandes pensadores», publicada por la *Revista de Occidente*), que, al conocerse a sí mismo, «conoce en sí mismo simultáneamente al mundo». Pero esta hipótesis de Brentano descansa en la tesis de que Aristóteles ha enseñado que la percepción interna tiene primacía en cuanto a su evidencia. Esta tesis, empero, me parece discutible.

del «sabio» se eleva hasta lo absoluto, para la metafísica griega, aparece ahora el Dios *personal* que crea el «mundo» por amor, por una infinita superabundancia de amor — no para servir a algo preexistente, pues «nada» había antes de Él—, sino sólo como una manifestación de su superabundancia de amor. En esta idea de Dios, el giro espiritual de la vida, que estamos exponiendo, encuentra su expresión teológica.

En esto no encontramos el menor rastro de resentimiento. Sólo un bienaventurado descenso, un poder de descendimiento que procede de una superabundancia de fuerza y excelsitud.

Pero hay otra forma de inclinarse hacia el humilde, el inferior, el malo, enteramente *distinta*, por semejante que pueda parecer, exteriormente, a la que acabamos de caracterizar. Aquí el amor no brota de la superabundancia de la propia fuerza vital, de la seguridad y la firmeza. Es sólo un bello nombre que designa la fuga de sí mismo, la eterna repulsa de sí mismo, la cual determina, secundariamente, la vuelta hacia «otro»; es un término que designa una incapacidad de «permanecer en sí mismo» («chez soi»). Hay una diferencia radical entre que la *conversión* hacia un valor positivo sea lo que origine esa *aversión* al propio yo, que hay en todo amor al prójimo, o que la «intención» consista en una primitiva aversión hacia sí mismo y busque y rebusque ocasión externa para odiar

a su propio sujeto, bajo la apariencia del amor al prójimo. Semejante «amor» está fundado en el odio, en el odio contra sí mismo, contra la propia miseria y debilidad. El alma está siempre a punto de marchar hacia la lejanía. Una angustia de contemplarse a sí misma y ver su inferioridad, la empuja a entregarse a otro, sólo porque es «otro», y *no* a causa de sus valores positivos, sino meramente porque es un *no*-«yo». La jerga filosófica moderna ha llamado esto, muy *significativamente*, «altruísmo», uno de los muchos sustitutivos modernos del amor. Lo primero en que se basa el movimiento de amor no es aquí la visión de un valor positivo, ni un destello del valor positivo que posee el amor mismo, sino la simple aversión hacia sí propio, la disolución de sí propio en los demás. ¿Quién no habrá tropezado con ese tipo que hallamos tan frecuentemente entre los socialistas, los feministas, y, en general, entre las personas animadas del llamado «sentido social», y tras de cuya actividad yace, tan claramente perceptible, la incapacidad para fijar la atención en sí mismas, en las cuestiones vitales *propias*, en los problemas *propios*? (1). ¡Apartar la vista de sí se considera aquí como amor! Pero es claro que el «altruísmo», el mero estar vuelto

(1) Es evidente que la palabra «atención» no se refiere aquí al autoanálisis sino al sentido y cuidado de la propia salvación.

interiormente hacia los «otros» y la vida de los otros, no tiene nada que ver con el amor. También el perverso, el envidioso, por ejemplo, se olvida de *sus* intereses y aun de *su* «conservación» por causa del otro, del daño que *le* infiere y del dolor que *éste* sufre (1). Y a la inversa, hay un legítimo «amor propio», que no tiene absolutamente nada que ver con el «egoísmo» (2), pues para éste justamente es esencial que lo aprehendido y dado no sea el valor del yo aislado en su plenitud, sino sólo el hombre con *respecto* al prójimo, como un miembro de la sociedad, que trata de ganar y tener *más* que su prójimo. La referencia a «mí» y al «prójimo» *es* enteramente inesencial para lo *específico* del amor y del odio. Estos *actos* son distintos *en sí*, e independientes por completo de la referencia a mí y al prójimo.

Ahora bien; así como este impulso «altruísta» es una forma del odio — del odio a sí mismo—, y si se *presenta* como un contrario del odio, como «amor», es tan sólo por deslumbramiento engañoso de la conciencia, así también, en la actitud

(1) Cf. mi doctrina de los tipos en que se ofrecen los engaños de la compasión en el libro: *Esencia y formas de la simpatía*.

(2) Nadie ha desarrollado esto con más rigor y claridad que Aristóteles en la *Ética a Nicomaco;* véase el capítulo del «Amor propio». El amigo que ofrenda al amigo riqueza y vida, lleva a cabo el acto supremo del «amor propio». Pues le cede los bienes inferiores; pero se cubre a sí mismo, en este acto de ofrenda, con la «gloria de la acción noble», esto es, con el bien superior.

moral basada sobre el resentimiento, el amor a los «humildes», a los «pobres», a los «débiles», a los «oprimidos», etc., es tan sólo odio enmascarado, envidia reprimida, ojeriza, etc., a las manifestaciones opuestas de «riqueza», «fuerza», «poder vital», «plenitud de dicha y de existencia». Todo odio que no se atreve a exteriorizarse exprésase fácilmente bajo la *forma* de un amor aparente, del amor a «algo» que presenta los rasgos opuestos a lo odiado; y esto de modo tal, que el objeto secreto del odio no es siquiera nombrado. Dondequiera que escuchemos ese sonsonete charlatanesco y pseudopiadoso (el sonsonete de cierto sacerdocio «social») que dice que el primer mandamiento es el amor a los «humildes», el amor a los «pobres de espíritu» — que Dios contempla con «singular complacencia»—, allí está el odio simulando muchas veces la *imagen* del amor cristiano. Sentimos claramente la secreta «satisfacción» con que descansa la mirada sobre estas manifestaciones, y comprendemos que lo importante no son, como para la auténtica «intención» del amor, los superiores valores positivos que pueda haber *tras* ellas, sino que ellas mismas son el objeto de la «intención» amorosa. Naturalmente, no se trata de auxilio, pues éste haría a los «*humildes*» «menos gratos» a Dios y sería (con arreglo a esta estimativa) una exteriorización del «odio»; trátase sólo de una *complacencia* en estas manifes-

taciones. Y cuando se alude en el mismo tono a la recompensa de sus penas que estos hombres hallarán en el «cielo», y el «cielo» aparece como una simple inversión del orden terrenal («los últimos serán los primeros»), se ve claramente cómo el hombre resentido encomienda a Dios la venganza que él no puede ejecutar en los grandes, y cómo, con el mecanismo ultraterreno de recompensas y castigos, intenta saciar, por lo menos en la fantasía, la venganza que él es demasiado impotente para tomar aquí. El vengativo Jehová ocupa aún el centro de esta idea de Dios del cristiano resentido; sólo que ahora éste encubre su sed de venganza bajo el aparente amor a los «humildes». El reino «de Dios» ya no está en un enlace orgánico *vivo* con el mundo visible — de suerte que las leyes valorativas sancionadoras que aparecen y rigen ya en el mundo visible hallen en él su expresión más pura y más perfecta—, sino que se ha convertido en el «otro mundo», un mundo yuxtapuesto mecánicamente a «este mundo» (antítesis que era desconocida a las más vivas épocas cristianas), y que representa sólo un plano de la existencia, en el cual las sombras de las personas y sucesos conocidos bailan una danza, dirigida por el resentimiento, y simplemente opuesta a las reglas del ritmo terrenal.

La preferencia de Jesús por los pobres, los enfermos, los abrumados y cargados, los publica-

nos; aquella misteriosa y maravillosa inclinación suya hacia los pecadores (véase la «adúltera», «el ungimiento de Jesús por la pecadora», «la parábola del hijo pródigo»); la leve ironía con que habla de los «buenos y justos»; todas estas actitudes que no se hacen en modo alguno comprensibles por palabras como: «los sanos no necesitan médico, sino los enfermos», «yo no he venido a llamar a la penitencia a los justos, sino a los pecadores», si se considera que rechaza hasta para sí mismo el nombre de «bueno» («¿Por qué me llamáis bueno? Nadie es bueno, fuera de vuestro Padre, que está en los cielos», Lucas, 18, 19.); todo esto me impide ver aquí resentimiento. El sentido propio de estas manifestaciones no es — a mi parecer — la declaración de que la salvación depende positivamente de estas cualidades negativas — como sería en el sentido del resentimiento—, sino sólo una forma paradójica de expresar que los supremos y últimos *valores de la personalidad* son independientes de las antítesis: pobre y rico, sano y enfermo, etc. Frente a un mundo en que se había hecho constitutiva la inclinación a considerar que los hombres, ordenados según la posición, la riqueza, la fuerza y el poder vitales, ofrecen la imagen de los últimos valores morales y personales, la revelación de una *esfera* enteramente nueva y superior de la existencia y de la vida, la revelación del «seno de Dios», cuyo orden es in-

dependiente de aquel orden terrenal y vital, no podía hacerse de otro modo que señalando enérgicamente la vanidad de los valores positivos de aquel orden, si se comparan con este otro plano superior. Sólo los pasajes (que se hallan principalmente en San Lucas), en los cuales el reino de Dios parece ser presentado, en realidad, como una inversión del orden terrenal, se sustraen quizás a esta interpretación; así las bienaventuranzas, en San Lucas, 6, 20-22, 24-26: «Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios. Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque reiréis. Bienaventurados sois si los hombres os odian, si os echan y afrentan, pronunciando despreciativos vuestro nombre de cristianos, por causa del hijo del hombre...» Y: «Ay de vosotros los ricos, vosotros tenéis ya vuestro consuelo aquí. Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre. Ay de vosotros, los que ahora reís, porque os doleréis y lloraréis. Ay, si todos los hombres hablan amistosos con vosotros, porque así lo han hecho sus padres con los falsos profetas».

Igual acontece con la dura afirmación de que «antes pasa un camello por el ojo de una aguja, que entra un rico en el cielo». (San Lucas, 18, 25) (la cual, empero, queda considerablemente mitigada por lo que precede: «Cuán difícilmente entran los ricos en el reino de Dios», y lo que sigue:

que para Dios es igualmente posible hacer entrar al rico en el reino de Dios.)

Aquí, la forma expositiva del autor no me parece, en efecto, libre de resentimiento; pero hallo este hecho limitado a San Lucas, y sólo como matiz personal en la *exposición* de unas ideas que no tienen su raíz, en modo alguno, en el resentimiento.

Los preceptos: «Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, rogad por los que os ofenden, a quien te golpeare en la mejilla derecha ofrécele también la otra, y a quien te quitare tu manto, no le niegues además la túnica» (San Lucas, 6, 27-29), no exigen tampoco una pasividad que sólo el sentimiento de impotencia para vengarse «justificaría» (como Nietzsche cree muy erróneamente), ni tratan de confundir al adversario en secreta sed de venganza, ni son la expresión de un recóndito tormento de sí mismo que se complazca en una conducta paradójica. Ordenan tan sólo la más extremada actividad contra la vida impulsiva natural, que induce a las acciones opuestas. Y la ordenan porque parten del íntimo espíritu individualista del Evangelio, que no quiere hacer depender la acción y conducta propias de la conducta «ajena»; que no quiere que quien obra se deje arrastrar por la conducta del prójimo a su nivel inferior, dejando que la dirección de su obra

sea definida como mera *reacción* a la ajena. «El hombre bueno saca buenas cosas del buen repuesto de su corazón, y el malo, malas cosas del mal repuesto (San Mateo, 12, 35)». «Pues de la abundancia del corazón habla la boca». La reacción exigida no es, por tanto, una reacción perversa con respecto a la reacción natural, en el sentido de que «porque te golpea en una mejilla, has de tender la otra», sino que se rechaza toda actitud que sea meramente reactiva, todo ajustarse a las valoraciones y acciones corrientes y vulgares.

He hablado de la «misteriosa» inclinación de Jesús hacia los pecadores, que se halla en íntima relación con su permanente actitud de lucha contra los fariseos y los escribas, contra toda especie de afectada corrección. ¿Hay aquí una manifestación de resentimiento? Hay en ello, seguramente, una especie de conciencia de que la grande y radical transformación de la vida y del espíritu que Jesús exige del hombre — y que se llama regeneración en el lenguaje cristiano—, es más fácil para el pecador que para el «justo», el cual trata de acercarse diariamente, paso a paso, al ideal de la ley. En el «pecador» hay una grande y poderosa movilidad vital y, por decirlo así, una gran posibilidad. Añádase que Jesús siente un profundo escepticismo respecto de todos aquellos que, por falta de impulsos fuertes, por pobreza de vida, simulan el hábito, que el verdaderamente bueno posee

por gracia. Pero esto no explica todavía aquella secreta inclinación. Hay en ella algo que apenas se puede expresar y que sólo se puede sentir. A menudo, un poderoso impulso del corazón, un tormentoso anhelo de acercarse a los pecadores, de padecer, de luchar con ellos y de convivir la difícil y oscura vida que ellos viven, sobrecoge precisamente a las más nobles naturalezas, en la sociedad de los «buenos», que pueden ser realmente «buenos», y no unos fariseos. Esto no es — claro está — una tentación de los atractivos unidos al pecado, ni tampoco un amor demoníaco a la «dulzura» del pecado, incentivo de lo prohibido o seducción de la novedad de la aventura; es más bien un tormentoso amor, una tormentosa misericordia, que estalla en nosotros hacia el *conjunto* de esta humanidad solidaria, que es como *un* hombre, y aun hacia el conjunto del universo; es un amor que nos hace sentir como espantoso que sólo una parte sea «buena» y la otra «mala» y reprobable. Ese amor y una profunda *conciencia de solidaridad* con el conjunto de la humanidad, nos representa terrible y pavorosa, en ciertos momentos, la perspectiva de ser «buenos» en la única compañía de los buenos; y esto provoca algo así como un asco a *los* buenos, que pueden serlo *solos*, y un intenso clamor: ¡lejos de ellos!

Reducido a conceptos escuetos, esto es sólo una consecuencia más de la nueva idea cristiana: que

el acto de amor como tal, como «amor amante» (Lutero) — independientemente de su objeto y de su valor como objeto—, es el *summum bonum*. Según la valoración antigua, el amor a lo malo es malo. Ahora, el valor del amor como acto, descuella tanto más nítido y claro cuanto más pecador es su objeto.

Añádase aún otra cosa; el «pecador» *notorio* es *el que confiesa* la maldad en su alma. No pienso solamente en la confesión verbal ante un foro, sino también en la confesión ante sí mismo y en la confesión *por* el hecho, en el cual la voluntad pecadora remató. Por malo y pecaminoso que sea *lo que* confiesa, *el hecho de confesar* que peca, aunque tenga un corazón pecador, no es un hecho malo, sino bueno. Con él purifica su corazón y paraliza la difusión del envenenamiento, que, en quien sepulta en sí los malos impulsos, inficciona capas cada vez más profundas de la persona y a la par se hace cada vez más oscuro e imperceptible para la propia conciencia psicológica y moral; de modo que ya no se percibe la «viga en el propio ojo», pero sí, y tanto más, la «astilla en el ojo del hermano». Por eso, la comisión del pecado y el arrepentimiento subsiguiente — ¿y no empieza éste ya en *lo que* el acto tiene de valor confesional? — es, para Jesús, mejor que la represión del impulso pecador y el envenenamiento consiguiente del núcleo íntimo del hombre, envenena-

miento que puede coexistir perfectamente con la mera *conciencia* de ser bueno y justo ante la ley. Por eso hay «en el cielo más alegría por un pecador arrepentido que por mil justos»; por eso se dice: «Aquel a quien no se ha de perdonar mucho, no ha amado mucho» (San Lucas, 7, 47). Quien, como Jesús en el sermón de la montaña, ve el adulterio ya en el «mirar a la mujer del hermano con apetito lascivo», etc., debe juzgar consecuentemente así. El tan denigrado *peccare fortiter* de Lutero, es solamente el tormentoso estallido de un corazón minado por una larga angustia de la ley, por las atormentadoras y degradantes «reincidencias», por el esfuerzo, siempre renovado, de cumplir la ley, y por la desesperación final de hallar de este modo la «justificación» (1). Los criminales han hablado con frecuencia de la honda satisfacción, del reposo, de la libertad que sintieron inmediatamente después de cometido el hecho que venían revolviendo durante meses en su corazón; los impulsos, de continuo reprimidos, envenenaban cada día más su íntimo ser, y los hacían intranquilos y «peores».

La moral evangélica prueba también en este rasgo su carácter rigurosamente individualista, que coloca en el centro la «salvación» y el *ser* del alma. El que valora primordialmente de un modo social, esto es, el que lo mide todo por el prove-

(1) Con esto no se quiere aprobar, sino sólo explicar aquella expresión.

cho y daño de la comunidad, *debe*, naturalmente, sentir y juzgar de manera muy distinta. ¿Qué importa que la intimidad del alma sea ésta o aquélla? ¿Qué importa que la parte de la conducta espiritual sustraída a la percepción propia sea ésta o aquélla? Lo fundamental es que el impulso pecador no conduzca a acciones nocivas para la comunidad. Y sólo como «disposición» para tales actos es «pecador» un impulso. Jesús, empero, juzga a la inversa: el pecador que peca es mejor que el pecador que no peca, pero cuyo impulso pecador revierte sobre su intimidad y envenena su ser, aun *cuando* la comunidad experimente con aquél un daño del que permanece libre en el segundo caso. De aquí esa radical desconfianza, derivada de la más honda experiencia propia, ese temor de que incluso el que, tras un «concienzudo examen de conciencia», se encuentra «justo y bueno» — y no me refiero solamente al fariseo que atiende sólo a la compostura moral de su imagen social, a su «figura social», ni tampoco me refiero al estoico que busca la satisfacción de su propio juicio, la estimación de sí mismo, no mirando a su «ser», sino a su «imagen» en el juicio que de sí mismo hace—, lleve, sin embargo, ocultos en el alma los gérmenes del «pecado» y no se diferencie radicalmente del pecador que se sabe pecador, y sí sólo por el *nuevo* pecado de no haber profundizado más en los motivos de su acción. En

este sentido es en el que San Pablo (*A los Corintios, 4, 3 y 4*) pronuncia las siguientes palabras, rudamente condenatorias, no sólo de toda falsa «heteronomía», sino también de toda «autonomía» estoica y kantiana, de todo «hacerse justicia a sí mismo»: «Es para mí totalmente indiferente el ser juzgado por vosotros o por cualesquiera jueces humanos; ni siquiera me atrevo a juzgarme a mí mismo. Sin duda podría decir: no tengo conciencia de nada. Pero no por eso estoy justificado; mi juez es el Señor». Tampoco en esta inclinación hacia los «pecadores» alcanzamos, pues, a encontrar resentimiento (1).

Así como hay *dos* formas de descendimiento amoroso hacia lo más débil, hay también (junto a otras) *dos* formas originales de conducta *ascética* y dos modos de apreciar su valor. Hay, en primer lugar, aquella actitud extraña al propio cuerpo, y que llega en ocasiones al odio del cuerpo, actitud que puede conducir a un ideal de vida ascética, y que está asociada muchas veces (como fué señalado anteriormente) con el odio y los impulsos de venganza reprimidos, y representa sus consecuencias. Un sentimiento semejante de la vida es el que se expresaría en pensamientos

(1) N. Malebranche aduce este pasaje de San Pablo para fundamentar su doctrina del «*sens interne*», que erige contra su maestro Descartes y la tesis de éste sobre la superior evidencia de la percepción interna con respecto a la externa. Véase: *Recherche de la vérité*, Volumen I.

como el de que: «el cuerpo es una cárcel del alma», y conduciría a toda clase de torturas corporales. Aquí no es el amor al propio yo *espiritual* el punto de partida de una disciplina del cuerpo (necesaria para la perfección y salvación de este yo), sino un odio primario al cuerpo, odio que trata de encubrirse frecuentemente de un modo secundario bajo la *apariencia* del cuidado «por la salud del alma». E igualmente es el resentimiento el origen de aquellas formas del ideal ascético, y su ejercicio, que sólo representan una justificación de la impotencia para apropiarse los respectivos bienes de la vida, por ejemplo, cuando la impotencia para el trabajo lucrativo conduce al imperativo de la pobreza; o la impotencia erótica y sexual, al precepto de la castidad; o la impotencia para gobernarse a sí mismo, a la obediencia, etc. F. Nietzsche cree también poder interpretar el meollo de la ascética cristiana en este último sentido (1). El ideal ascético representa para él el reflejo valorativo de una vida decadente, agotada; el reflejo de un modo de valorar, que es el adecuado a una vida

(1) Nietzsche no advierte que, según la moral cristiana, no obtienen alta estimación la pobreza, la castidad, la obediencia, sino sólo los *actos de libre renuncia* a la riqueza, al matrimonio, a la voluntad propia, los cuales son presupuestos como existentes y como bienes *positivos*. Por esto H. Newmann define al «auténtico» ascetismo: «Admirar lo terrenal, renunciando a ello». Cf., ante todo, el ensayo de Nietzsche, *¿Qué significan los ideales ascéticos?*, que está edificado enteramente sobre esta confusión.

que busca secretamente la muerte (por más que en la conciencia exista siempre una repulsión hacia ésta). En este caso la ascética cristiana caería también bajo las reglas y valoraciones que tienen su origen en el resentimiento, y lo mismo el valor, que se otorga al «sufrimiento» del dolor y del mal y al perdón y a la humildad, en la esfera de nuestra conducta para con los demás.

Pero el ascetismo puede tener también unos orígenes y un sentido completamente distintos. En primer término, el sentido de una mera educación para ciertos fines sociales fijos, por ejemplo, la guerra, la caza, etc. Así la educación espartana era fuertemente «ascética». No se trata aquí de este ascetismo. Una forma mucho más alta y noble es el ascetismo que surge también de una plenitud, intensidad y armonía de la vida, y tiene, asimismo, su sentido y valor en la exaltación y supremo fomento de ésta, no en un fin externo a ella. Un ascetismo semejante carece, sin embargo, de último fundamento intelectual, si no se presupone que la vida en general es un agente independiente, basado en fenómenos primarios, un agente que no cabe resolver *ni* en fenómenos de conciencia (sentimientos, sensaciones), *ni* en mecanismos corporales, *ni* en una conjunción de ambos. Pero admitida esta suposición de que la vida es una estructura de funciones y formas que en la materia inorgánica y su mecanismo hallan

tan sólo su representación y manifestación, entonces la vida encierra también *valores* propios que jamás pueden resolverse en valores utilitarios, ni en valores de placer y dolor sensibles, ni en valores técnicos (1). Dentro de esta suposición (de una autonomía de la vida), la vida más fuerte no será aquella que trabaje con un *máximum* de mecanismos convenientemente adaptados a su medio (sean los mecanismos del cuerpo mismo o los instrumentos producidos artificialmente), sino aquella que con un *mínimum* de ellos pueda subsistir e incluso crecer y progresar. Y la moral ascética será también la *expresión* de una vida *fuerte*, por cuanto sus reglas estén destinadas a regir y desarrollar las puras funciones *mismas* de la vida; lo que se consigue, justamente, con un creciente mínimum de los mecanismos necesarios para ello (2).

Pero cuando se trata de una hipótesis tan profunda como la de F. Nietzsche sobre el origen de la moral cristiana, no es bastante recusarla —una vez reconocida como falsa—, sino que hay que mostrar también cómo Nietzsche pudo llegar a este error y cómo este error pudo tomar para él tal grado de especiosidad.

(1) He justificado a fondo la originalidad de los «valores vitales» en *El formalismo en la ética*, etc.

(2) Tómense como ejemplo los ejercicios respiratorios, etc., de los yogis indos.

La razón de ello está dada; primero, en el desconocimiento de la *esencia* de la moral cristiana, y, en particular, de la idea cristiana del amor, unido a la falsa medida valorativa con que la mide (este último es un error no histórico ni religioso, sino filosófico). Pero, además, en positivas *deformaciones* de la moral cristiana, que ésta ha sufrido desde muy pronto por interferencias históricas con valores nacidos en un suelo histórico muy distinto. Esas deformaciones han resultado reiteradamente decisivas en su historia ulterior.

No hay duda de que el *ethos* cristiano es inseparable de la concepción *religiosa* del mundo y de Dios, que es propia del cristiano. Sin ella no tiene sentido, y los bienintencionados ensayos para dar a su conjunto un sentido laico, que pudiera separarse de su sentido religioso; todos los ensayos para encontrar así los principios de una moral «humana» universal o de una moral «sin supuestos» religiosos — sean hechos por el amigo o el enemigo de la religión cristiana—, están radicalmente equivocados. El miembro intermedio que enlaza la religión cristiana con la moral cristiana, es la admisión de un reino espiritual, cuyos objetos, contenidos y valores, rebasan no sólo toda la esfera sensible, sino también la total *esfera de la vida*. Es el que Jesús llama «reino de Dios». El precepto del amor va dirigido al hombre *como*

miembro del reino de Dios, que es solidario consigo mismo; y la conciencia de unidad y comunidad que pueda haber en el mundo cristiano, es concebida también como unidad y comunidad del reino de Dios, o hay que considerarla como fundada en éste (1). El amor y la comunidad fundada sobre el amor, podrán desarrollarse como quieran en las formas de las comunidades terrestres y trabajar por el fomento del bienestar sensible, por la liberación del dolor y el cultivo del placer; pero nada de esto tiene valor si esas comunidades y las fuerzas amorosas que las mantienen unidas no tienen sus vivas raíces en el reino de Dios y vuelven la vista hacia Él. Esta afirmación no pretende estatuír en qué medida el «reino de Dios» es concebido como «transcendente», «ultraterreno» o como «inmanente» y vivo en el mundo mismo; ni hasta qué punto es concebido como una forma de existencia que empieza tras la muerte o como siempre «presente» y accesible al hombre piadoso. En *todo* caso, es concebido como un grado de realidad independiente del orden, de las leyes y de los valores de la vida, y en el cual radican todos los demás grados de la existencia. Sólo en él halla el hombre el último sentido y valor de su existencia.

(1) Cf. el ensayo: *La idea cristiana de la comunidad y el mundo actual*, en el tomo I de mi libro: *De lo eterno en el hombre*. Leipzig, 1918.

Pero si se desconoce todo esto, entonces, sin duda, los valores cristianos (y por consiguiente todos los imperativos fundados en ellos) quedan referidos por fuerza aun a medida que será el máximo fomento de la vida; y esta medida — de ser justa — los haría aparecer, desde luego, como valores de decadencia (en el sentido biológico). Y esto es justamente lo que Nietzsche hace. Ahora bien, la vida, incluso en su forma suprema de vida humana, no es nunca, para el cristiano, «un bien supremo», sino que es un bien, por cuanto la vida (y por consiguiente también la sociedad y la historia humana) constituye una *escena* para la aparición del «reino de Dios».

Cuando la conservación y fomento de la vida entra en pugna con la realización de los valores existentes y vigentes en el reino de Dios, la vida es fútil y despreciable, por valiosa que resulte para el principio del máximum vital. El cuerpo no es considerado, en sentido dualista, como «cárcel del alma» (Platón), sino como «templo del Espíritu Santo»; pero sólo como «templo», *no* como último sujeto del valor. Y por ésto se dice: «Si tu ojo te irrita, arráncatelo», etc.

El amor no es entendido tampoco como una actividad espiritual *al servicio* de la vida, ni como la «más fuerte y más honda concentración» de la vida (Guyau); sino como aquello por cuya acción y movimientos alcanza la vida su sentido y

valor supremos, de modo que puede darse muy bien la necesidad de renunciar a la vida, e incluso de sacrificar la vida en su esencia existencial (no simplemente la vida individual en pro de la vida común, ni la vida propia en pro de la ajena, ni la vida inferior en pro de la superior), si con ello se consigue acrecentar el valor del reino de Dios, cuyo lazo místico, cuya fuerza espiritual es el amor (1). Nietzsche, empero, concibe el cristianismo, desde un principio, como una «moral» con «justificación» religiosa, y no como una «religión». Por eso, al medir los valores cristianos con una medida que estos valores rechazan conscientemente (la medida de la máxima cantidad de vida), *no puede por menos* de interpretar como signo de una moral decadente, la simple admisión de un plano del ser y del valor, *superior* a la vida, y no relativo a ésta. Pero esta actitud de Nietzsche es enteramente arbitraria y, desde el punto de vista filosófico, radicalmente falsa y refutable *en rigor*. La idea del bien no puede, como tampoco la idea de la verdad, ser reducida a un valor biológico. Esta afirmación no puede ser demostrada aquí; queda, pues, como un supuesto general (2).

(1) Jesús mismo muere en la cruz (según la interpretación paulina) por amor y en ofrenda a la humanidad de lo que posee Dios.

(2) El autor ha demostrado esta tesis, refutando toda ética «biológica» que hace los valores relativos a la vida, en su libro *El formalismo en la ética*

Pero Nietzsche hubo de llegar al error y la confusión, por la misma causa, en otra dirección muy distinta. Si los consejos e imperativos cristianos (y en especial los referentes al amor) son desligados de su relación con el reino de Dios y con la personalidad espiritual humana (no, pues, con el «alma» natural), mediante la cual el hombre participa en aquel reino, la consecuencia es, sin duda, que esos consejos e imperativos entran en pugna, no sólo pasajera, sino *constitutiva*, con todas aquellas leyes, según las cuales la vida se desarrolla, crece y puede desplegarse.

Digo, pues, que el amor fraternal cristiano no es concebido originariamente como principio biológico, político o social (1). Se dirige — al menos, primariamente — al *núcleo espiritual* del hombre, a su personalidad individual misma, por la cual el hombre toma inmediata participación en el reino de Dios. Por eso nada hay más ajeno al sentido de Jesús que fundar en su precepto de amor un nuevo orden político o un nuevo reparto económico de la riqueza, mediante una u otra institución. La diferencia de clase entre el señor y el esclavo, el gobierno del poder imperial, son

y la ética material de los valores, parte II (Niemeyer, Halle, 1914). Cf. también el artículo del autor sobre la «ética» en el *Anuario de Filosofía*, tomo II, editado por Frischeisen-Köhler, Berlín, Mittler & Sohn, 1914.

(1) Cf. también las observaciones tan exactas de Ernesto Troeltsch en su obra: *Política y ética cristianas*, así como: *Las teorías sociales de las iglesias y grupos cristianos*, tomo I, 1912.

reconocidos sin dificultad alguna. Y lo mismo sucede con todos aquellos factores impulsivos naturales, que hacen a los hombres *enemigos* unos de otros en la vida pública y privada. Nada encontramos aquí de la idea de una «fraternidad humana universal», ni del establecimiento de una «comunidad universal», que suprima las diferencias individuales entre los pueblos, como aquella que los estoicos convirtieron en ideal de un «Estado mundial» («cosmopolitismo» es un concepto acuñado por el Pórtico), de un derecho natural y racional universal. Tampoco vemos la menor tendencia hacia el establecimiento de un Estado judío independiente, ni a la realización de una utopía social o política. El reino de Dios habita ya en el hombre, sin que esto vaya unido, para Jesús, a una determinada forma de las instituciones políticas o de la estructura social.

Todo esto revela que Jesús *presupone,* como factores fijos de la existencia, las fuerzas y leyes mediante las cuales la vida se despliega y las comunidades políticas y sociales se forman y desarrollan. Entre esas fuerzas y leyes están también las *guerras* (1) de los pueblos, las *luchas* de las clases y todos aquellos impulsos que actúan en ellas. Jesús no pretende reemplazar esas fuer-

(1) La posible unidad de estilo entre la moral guerrera y la cristiana, se encuentra demostrada a fondo en mi libro: *El genio de la guerra y la guerra alemana,* 1915.

zas y leyes por otras, ni siquiera por el amor. Exigencias como las de paz mundial, supresión de la lucha social de clases por el poder político, son totalmente ajenas a su predicación religioso-moral. La «paz en la tierra» que Él predica es una última tranquilidad beata, que debe *iluminar*, como desde arriba, toda esa lucha y contienda, a través de cuyas formas históricas cambiantes se desarrollan la vida y las sociedades humanas; de modo que los fines por los cuales se lucha no sean nunca considerados como últimos y definitivos, sino que haya siempre en el fondo de las personas un lugar sagrado donde reinen la paz, el amor y el perdón, en medio de la lucha y la contienda. Pero esto *no* quiere decir que deban cesar esas luchas y morir los impulsos que llevan a ellas. Sobre todo, el mandamiento paradójico del amor a los enemigos no tiene nada que ver con el moderno «¡abajo las armas!», ni es tampoco un encomio de aquellas naturalezas que son incapaces de hostilidad a causa de la constitución misma de sus instintos, como las que Nietzsche llama «domesticadas reses modernas». Por el contrario: la predicación del amor a los enemigos implica *que hay* hostilidad, que hay en la naturaleza humana fuerzas constitutivas imposibles de transformar históricamente y que conducen *necesariamente*, en ocasiones, a la hostilidad. Lo único que se exige es que también el verdadero y

auténtico enemigo, conocido de mí como tal, el enemigo a quien combato con los legítimos medios a mi disposición, sea un «hermano en el reino de Dios»; que en la lucha no haya *odio*, y particularmente, ese *último* odio, que conspira contra la salvación misma del alma (1). Lo valioso no es, pues, la anulación o la moderación de los impulsos vengativos, de los instintos ambiciosos de dominio y de mando, sino el *libre* sacrificio de estos impulsos e instintos, que son reconocidos como necesarios en todo ser vivo normal, y de las acciones y expresiones correspondientes. Y dicho sacrificio ha de hacerse en aras del acto más valioso del «perdón» y del «sufrimiento». El que no siente sed de venganza, ¿cómo *puede* «perdonar»? El insensible, ¿cómo puede «sufrir»? (2).

No hay, por tanto, error más profundo que el de interpretar el movimiento cristiano según tur-

(1) Ricardo Rothe dice fina y exactamente: «Los cristianos luchan — como si no luchasen».

(2) «Perdonar» es un acto positivo que consiste en *sacrificar* libremente el valor positivo de la satisfacción; es un acto, pues, que presupone el impulso de venganza, y que no consiste en la falta de este impulso. Análogamente, «sufrir», por ejemplo, una ofensa, no es, como Nietzsche cree, aceptarla y dejarla pasar; es una peculiar conducta *positiva* de la persona frente al impulso que la incita a defenderse del atropello; es una positiva detención de este impulso. Por esto, la moral cristiana rechaza el amortiguamiento de la sensibilidad para el dolor o su interpretación inversa por autosugestión, como sucede en la doctrina estoica de que «el dolor no es un mal». El cristianismo señala sólo un nuevo *camino*, que es padecer el dolor «justamente». Cf. mi Ensayo: «Sobre el sentido del dolor» en mi libro *Guerra y construcción*, Leipzig, 1916.

bias analogías con ciertas formas del movimiento social y democrático moderno y — como han hecho los socialistas cristianos y no cristianos — ver en Jesús una especie de «demagogo» y «político social», un «hombre que sabe dónde les aprieta el zapato a los pobres y desheredados», un «adversario de Mammón», en el sentido de hostilidad al capitalismo como forma de existencia social. Ahora bien, esta imagen de Jesús, muy difundida en su tiempo, ha influído poderosamente en la imagen que del movimiento cristiano se forja Nietzsche; por eso cree este pensador que precisamente los contraataques y argumentos dirigidos por él contra el moderno socialismo y comunismo deben aplicarse también a la moral cristiana y *su* genio. Pero es completamente indiferente el ensalzar o el vilipendiar a Jesús y al núcleo del cristianismo, si el motivo de tales encomios o vilipendios es que las «tendencias y juicios de valor socialistas y democráticos de la época moderna están preformados» en el cristianismo. En efecto, el supuesto común de los elogios, como de las censuras, supuesto que Nietzsche comparte con aquellos socialistas, es radicalmente falso y erróneo. El cristianismo no ha sostenido nunca esa «igualdad de las almas ante Dios», que Nietzsche señala como raíz de la democracia, si por tal igualdad se quiere significar algo distinto del hecho de que Dios, en su juicio

de valor sobre los hombres, empiece por eliminar todos los errores e ilusiones que las coyunturas, limitaciones, cegueras e intereses humanos vierten sobre los valores *verdaderos* de los hombres. Pero la idea de que los hombres son equivalentes a «los ojos de Dios» y de que toda diversidad, toda aristocracia de valores en la existencia humana se funda sólo en prejuicios, exclusivismos y flaquezas antropomórficos, es una idea que más bien recuerda a Spinoza y que es *completamente* extraña al cristianismo; es una idea *radicalmente* contradicha por las concepciones del «cielo», el «purgatorio» y el «infierno», por la estructura interior y exteriormente *aristocrática* de la *sociedad* eclesiástica cristiana, que se continúa sin interrupción y culmina en el invisible reino de Dios. Más bien calificaríamos de idea cristiana autóctona la idea de que Dios descubre una inabarcable muchedumbre de diferencias y diversidades de valor tras la aparente uniformidad que para nosotros, hombres, ostentan los seres humanos, las razas, los grupos, los individuos, y que es lo primero que perciben nuestros ojos, apegados a lo exterior; así como, según la justa expresión de Pascal, el hombre demuestra su «espíritu» por el mero hecho de poder percibir la diversidad interna de los hombres bajo su apariencia uniforme.

Tampoco las formas comunistas de la vida en

los primitivos grupos cristianos demuestran que exista ninguna sinonimia entre la moral cristiana y el comunismo de bienes, tal como lo entienden los ideales comunistas, derivados del eudemonismo democrático. El comunismo de los bienes era tan sólo una expresión externa de aquella unidad «del corazón y del alma», de que nos hablan los *Hechos de los apóstoles*. Podía libremente cada cual vender sus fundos y casas y poner su producto a los pies de los apóstoles. No se trataba para nada de expropiación artificial, realizada por la fuerza del Estado, con el plan consciente de asegurar el bienestar general; menos aún existía la idea de que la naturaleza moral de los hombres pudiera modificarse por un nuevo orden de la propiedad. Ananías no es reprendido por Pedro (véanse los *Hechos de los apóstoles, 5, 3 y 4*) por no haber dado al apóstol el producto íntegro de la venta de sus bienes, sino exclusiva y expresamente por su «insinceridad» al decir que la suma que entregó al apóstol era la total de la venta. Su derecho de propiedad le es reconocido expresamente: «¿No era tuyo (el bien), aunque no lo hubieses vendido?». «¿No podías disponer de él aun después de la venta?». Este comunismo descansa en dones *voluntarios*, cuyo valor religioso-moral consiste en el acto de ofrecer y «dar»; y la coincidencia libre y casual de los individuos, al reconocer íntimamente todos el

valor de tal proceder, fué la que dió por resultado, como de suyo, esa forma comunista de satisfacer las necesidades — a la cual no correspondía ni debía corresponder una forma comunista de producción — en aquellos pequeños círculos, que estaban rodeados por todas partes de grupos no comunistas, y que nunca intentaron difundir sus formas de vida sobre el conjunto del Estado ni promover una propaganda en tal sentido. Así también la mutación de la idea cristiana del amor, en sentido «social», cuando tomó posteriormente el nombre de «caridad», presupone el orden individualista de la propiedad.

Sólo quien tome la igualdad de los nombres por igualdad de las cosas podrá desconocer esto. El comunismo no fué exigido nunca por los cristianos, partiendo del espíritu moral del Evangelio, ni en nombre de la «justicia» en el reparto de los bienes, ni como el resultado naturalmente necesario de una evolución hacia un entrecruzamiento creciente de los intereses. Donde el comunismo aparece, es debido exclusivamente a un *libre* acto de amor y de ofrenda (así en las formas comunistas de vida en los claustros), con valor propio y como un testimonio que acredita la libertad y elevación espiritual y religiosa de las personas. La actividad cristiana de amor y sacrificio *comienza* donde la «justicia», fundada en la legislación positiva existente, cesa de dictar exi-

gencias. La idea que defienden muchos filósofos modernos, y según la cual el amor se hace cada vez más superfluo (1) porque las exigencias legales sustituyen cada vez *más* la libre actividad del amor y del desprendimiento, es diametralmente opuesta al espíritu de la moral cristiana. Y cuando se convierte en legal un servicio fundado antes en la libre actividad del amor — como, por ejemplo, el traspaso de la beneficencia de las iglesias y particulares al Estado, o la moderna legislación social alemana—, este cambio significa, para los seguidores de la moral cristiana, que el amor ha de dirigirse ahora hacia fines *más amplios, más espirituales y más elevados,* pero no que se convierta en «superfluo», siendo reemplazado, digámoslo así, por la ley y la justicia.

La actividad del amor cristiano no comienza a hacerse visible, en su pureza, sino cuando ese mero entrecruzamiento de intereses (que determina la voluntad y la acción de tal modo que el acto útil para A sea útil también para B y C) *cesa* de servir al bien de la generalidad. El amor cristiano va ligado, por tanto, a la idea de un «sacrificio» definitivo, no provisional, esto es, no

(1) Con arreglo a este principio, construye, por ejemplo, Herbert Spencer la evolución histórica de la moral. Sobre el error que implica la idea genética de que los sentimientos de simpatía y de amor se desarrollan como epifenómenos de una solidaridad de intereses, véase mi libro: *Esencia y formas de la simpatía.*

de un sacrificio que, en la liquidación total, conduce a un aumento de la suma de placer de la sociedad.

Por lo tanto, cuando filósofos como, por ejemplo, H. Spencer, se imaginan que la «inclinación altruísta» (con la que sustituyen el amor) se despliega y «evoluciona» gracias al incremento que toma el complejo de intereses, y admiten un término «ideal» (1) de la evolución en el cual *toda* especie de sacrificio desaparece, podemos decir que el instinto resultante de tal complejidad de intereses no tiene nada que ver con el «amor» auténtico.

IV. EL RESENTIMIENTO Y LA FILANTROPÍA MODERNA

Nietzsche no advirtió que el amor, en el sentido cristiano, se ha referido siempre, primaria y exclusivamente, al *yo espiritual* ideal del hombre y a su cualidad de miembro del reino de Dios. Esto tuvo por consecuencia que Nietzsche pudiese identificar la idea cristiana del amor con otra idea *completamente* distinta, que nace en un suelo histórico y psicológico muy diferente y que

(1) El estado de «equilibrio social».

descansa en valoraciones que también nosotros consideramos, con Nietzsche, como arraigadas en resentimiento: me refiero a *la idea y movimiento de la moderna filantropía universal,* del «humanitarismo» o «amor a la humanidad», o, plásticamente expresado, «amor a cuanto tiene faz humana». Quien no se atenga a la homonimia de las palabras, sino a su significación y atmósfera espiritual, respirará en seguida el aire de un *mundo* muy distinto, al pasar del «amor cristiano» a la «filantropía universal». En primer término, la filantropía moderna es un concepto polémico, de protesta, en todos sentidos: protesta contra el amor de Dios y, por consiguiente, también contra esa unidad y armonía cristianas entre el amor de Dios, el amor a sí mismo y el amor al prójimo, que expresa el «primer mandamiento» del Evangelio. El amor debe dirigirse no a lo «divino» en el hombre, sino al hombre *como* «hombre», en cuanto es recognoscible exteriormente como miembro de la especie humana, al ser «que tiene la faz humana» (1). Y así como esta idea reduce «por arriba» el amor y lo confina al «género humano», desligado de todas las fuerzas y valores

(1) Fichte distingue ambas ideas con extremado rigor en su *Instrucción para la vida beata* (Lección 10): «Reconociendo su ser en Dios, amará su ser. Odia íntimamente su ser fuera de Dios, y su amor a su ser propio consiste precisamente en odiar su limitado ser». Véanse también las precedentes frases. La «filantropía universal» es rechazada por Fichte, por ser precisamente lo que, según su idea del amor, debería llamarse «misantropía».

superiores, así también lo reduce «por abajo» eliminando de él los restantes seres animados y aun el resto del *mundo*. En este amor el «hombre» aparece separado del «reino de Dios» y también de los productos y fuerzas de la Naturaleza (1). Simultáneamente, la «humanidad», como un ser natural *presente*, visible, limitado, terrenal, reemplaza a la *totalidad de los ángeles* y de las almas, la cual, según la concepción cristiana, comprende también los difuntos, esto es, la humanidad entera viviente en *espíritu*, ordenada según la aristocracia de sus valores morales personales y de sus méritos, de tal modo, pues, que el objeto propio del amor alcanzará, sí, a la presente humanidad visible, por cuanto la vida espiritual divina se expande en ella, pero abarca mucho más y es mucho mayor y además accesible siempre en el vivo intercambio de la oración, la intercesión y la veneración. Por eso la «filantropía» es hostil y sin piedad para el amor y veneración de los *muertos*, de los hombres pretéritos, y para la *tradición* de sus valores espirituales y actos de voluntad, de cual-

(1) Las teorías tradicionales de la «filantropía universal» consideran también el amor a la Naturaleza, a los animales y plantas, como oriundo de una «proyección sentimental» de las vivencias humanas en los productos de la Naturaleza. Cf. sobre estos errores mi libro: *Esencia y formas de la simpatía*, etc., página 55. El amor a la Humanidad, como especie, está fundado en el *amor al mundo*, según la concepción cristiana. En cambio, un odio específico *al mundo* se ha introducido por doquiera con la moderna filantropía; el «mundo» y la «Naturaleza» aparecen exclusivamente como algo que debemos dominar para los fines humanos.

quiera forma que sean. Su objeto cambia también en el sentido de que la «humanidad», como *ente colectivo,* reemplaza ahora al «prójimo» y al «individuo», que es el que representa verdaderamente el fondo personal de lo humano; y toda especie de amor a una parte de la humanidad (nación, familia, individuo) parece una injusta *sustracción* de lo que es debido al todo *como* todo. El lenguaje cristiano — y ello es harto característico — no conoce el «amor a la humanidad». Su concepto fundamental es el «amor al prójimo». En cambio, la filantropía moderna no se dirige en primer término a la persona, ni a determinados valores de la actividad espiritual (no se dirige al «hombre» en cuanto es «persona» y realiza estos actos, es decir, en cuanto realiza las leyes del «reino de Dios»), ni tampoco a los «próximos» seres visibles, únicos capaces de esa más honda penetración en la capa de la personalidad espiritual, cuya aprehensión constituye la forma suprema del amor; sino que se endereza a la suma de los individuos humanos como tal suma. El principio de Bentham: «Que cada uno valga por uno y ninguno por más de uno», es una formulación consciente del sentido implícito en el movimiento de la «filantropía» moderna. Por eso todo amor a un círculo *reducido* parece *a priori* — sin preguntar por los valores de que está investido, sin preguntar por su «proximidad a Dios»

— un *despojo* del círculo más amplio. El amor a la patria, por ejemplo, es un despojo a la «humanidad», etc. (1).

No sólo el objeto, sino también el aspecto *subjetivo* del proceso de la filantropía moderna es enteramente distinto de lo que se llama «amor» en el lenguaje cristiano. La moderna filantropía no es, en primer término, un *acto* y un *movimiento* — acto y movimiento de índole espiritual, que no es menos independiente, en esencia, de nuestra constitución corporal y sensible que los actos del pensamiento y sus leyes—, sino que es un *sentimiento*, y un sentimiento estático, como el que surge en la percepción sensible de la expresión externa del dolor y la alegría, mediante la transmisión por contagio psíquico. Pena por los dolores y alegría por los goces que caen bajo los sentidos, tal es la medula de esta moderna filantropía, que ni siquiera consiste en compartir el padecimiento del que padece. No es casualidad, por tanto, que los teóricos, filósofos y psicólogos de los siglos XVII y XVIII, que formularon teóricamente poco a poco el nuevo ethos, entendieran la esencia del amor, partiendo de los fenómenos de simpatía, de compasión y de congratulación, y

(1) Sobre la causa del profundo error que consiste en considerar el amor al círculo más amplio como mejor *en sí* que el amor al más reducido, véase mi libro *Esencia y formas de la simpatía*, etc., pág. 91, singularmente el capítulo «Los hechos de la perspectiva de los intereses».

explicaran estos últimos por el fenómeno del contagio psíquico (1). Así, en especial, los grandes ingleses, desde Hutcheson, Adam Smith y D. Hume, hasta Bain. Así también Rousseau (2). El pathos de la filantropía moderna; su clamor en demanda de una humanidad más feliz; su ardiente apasionamiento subterráneo; su revolucionaria rebeldía contra todas las instituciones, tradiciones, costumbres, que considera como una rémora para el incremento de la felicidad; el «corazón revolucionario» que pulsa en ella, constituyen una característica antítesis del claro y casi frío *entusiasmo espiritual* del amor cristiano. No debe admirarnos que la teoría — secundando este giro histórico de los sentimientos — disuelva el fenómeno del amor, cada vez más, en un mecanismo de engaños necesarios. La simpatía queda reducida a una *penetración* artificial en el estado psíquico ajeno, de conformidad con la pregunta: «¿qué sentirías tú si te pasara lo mismo?»; queda reducida a una reproducción de los estados afectivos propios, que hemos visto en ocasiones análogas, o a una *submersión* en el estado afectivo aje-

(1) El antedicho libro del autor sobre la simpatía, páginas 1-41, desenreda y estudia los fenómenos radicalmente diversos que se llaman «simpatía» y se confunden frecuentemente en la moderna literatura filosófica. También critica las teorías dominantes sobre el origen de la simpatía.

(2) También J. J. Rousseau deriva expresamente el amor de la compasión, y es por ello considerado por Schopenhauer como autoridad en pro de su propia teoría.

no, a una especie de alucinación afectiva (Bain) — como si nosotros mismos padeciésemos momentáneamente lo que vemos padecer—, o a una «proyección sentimental» de propias vivencias afectivas reproducidas, que son excitadas inmediatamente — sin «penetración» especial — por la imitación de la expresión afectiva ajena (1), o, por último, a un fenómeno psíquico concomitante de impulsos activos, útiles a la especie, esto es, a un fenómeno subsiguiente del instinto gregario, perceptible ya en el reino animal (2). Así, paso a paso, en la teoría, el amor desciende de aquella altura en que era símbolo y signo de un orden sobrenatural y aun una *fuerza* intrínseca del reino divino, para convertirse en el producto más fino y — por virtud de la evolución intelectual — cada vez más complejo de un impulso animal, que, tomando su origen en la esfera sexual, se especializa en objetos cada vez más varios y múltiples, y tiende a abarcar círculos cada vez mayores, mediante la expansión ascendente de la vida intelectual y de la evolución social. Semejante reducción de los fenómenos supremos del amor a los impulsos de una actividad útil para la especie, impulsos ya existentes en las sociedades animales (así, finalmen-

(1) Una exacta exposición de la evolución histórica seguida por las teorías inglesas sobre la simpatía hay en Gustavo Störring: *Temas de discusión filosófico-morales*, parte primera, Leipzig, 1903.

(2) Véase Charles Darwin: *El origen del hombre*, cap. V.

te, acometieron Darwin y Spencer el problema), fué posible, por haberse desconocido completamente la *esencia* de esos fenómenos y por haberse introducido en el *movimiento histórico mismo* ciertos sentimientos — y una idea correspondiente a ellos — cuyo núcleo está quizá, en efecto, formado por hechos psíquicos que no son esencialmente distintos de aquellos que podemos admitir en los animales gregarios (1).

Por último, también la *estimación valorativa* concedida a la «filantropía moderna» tiene un fundamento muy distinto del que recibe el amor dentro de la moral cristiana. El valor del amor no consistiría, para aquélla, en la *salvación* del alma del amante, como miembro del reino de Dios, y en la promoción de la *salvación* ajena, sino en la promoción del llamado «*bien* común». El amor se presenta aquí solamente como *algo* que hay en la vida afectiva y que conduce a las acciones útiles al común, o como la «disposición» a tales sentimientos. Sólo en cuanto tiene este posible *valor de causa* adquiere un valor positivo. Según la concepción cristiana, el mejor mundo sería aquel en que hubiese la *mayor cantidad posible de amor*, aun cuando faltase el conocimiento de los estados de ánimo ajenos, esto es, la capacidad de «comprender» a los otros hombres (conocimiento y

(1) Sobre los errores de Darwin y Spencer, véase mi libro *Esencia y formas de la simpatía*, páginas 81-117.

capacidad necesarios para llevar a cabo esas *acciones* útiles que el amor *puede* causar), y aun cuando faltase también el necesario conocimiento de las *relaciones causales* naturales y sociales, falta que determinaría acciones nocivas al procomún. La filantropía, en cambio, es considerada tan sólo como *uno* de los factores causales que pueden aumentar el bien general. Pero es un hecho que otros sentimientos e instintos, como el instinto de la propia conservación, el instinto sexual, la envidia, la ambición y la vanidad, considerados como causas eficientes, promueven el «bienestar» y su desarrollo mucho *más* aún que el amor (1). A esto contesta el defensor de la filantropía moderna que el valor del amor no se mide sólo por la cantidad, sin duda insignificante, de provecho que procura — ¡los narcóticos y el vendaje de Lister, con otras análogas invenciones, han «mitigado muchos más dolores y enjugado muchas más lágrimas» que el amor!—, sino también por el hecho de que, frente a la difusión de aquellos instintos, es el amor una cosa *tan rara*, que necesita una multiplicación, la cual se consigue mediante la prima que el juicio social de valor le otorga. Si los movimientos «altruístas»,

(1) No ha sido F. Nietzsche el primero en decirlo. Ya advierten Vaihinger y Riehl, en sus libros sobre Nietzsche, que M. Kant ha desarrollado esta idea en su *Antropología*. La fábula de las abejas, de Mandeville, es una justificada ironía contra aquellas teorías inglesas de la simpatía.

que equivalen aquí al amor, obtuviesen casualmente algún día la preponderancia cuantitativa sobre los egoístas, estos últimos recibirían entonces superior estimación. Pero no hay necesidad de demostrar que esta «teoría» contradice por completo el sentido *evidente* de nuestra valoración del amor.

Esta honda e íntima diferencia de hecho y de concepto entre el amor cristiano y la filantropía universal, explica también — cosa que parece haber escapado a Nietzsche — que en nombre de la filantropía moderna se hayan planteado *exigencias* totalmente distintas, y aun a veces diametralmente opuestas, de las que reclama el amor cristiano. La época sumamente cristiana de la Edad Media, en que el amor cristiano, como forma de vida e idea, produjo sus más puras flores, no consideró que este principio contradijese en lo más mínimo la organización feudal y aristocrática de la sociedad política y eclesiástica: la servidumbre, la vida contemplativa de los monjes, poco «útil al procomún» (1), las muchas formas

(1) G. Dilthey dice justamente: «Mirado desde fuera, puede parecer una contradicción que aquí (en San Bernardo de Claraval y San Francisco de Asís) la contemplación religiosa esté unida al amor activo en servicio de los hermanos. La apariencia de contradicción está fundada en que, en el cristianismo, la entrega del alma al lazo invisible, hace al alma soberana y enteramente independiente respecto al mundo y a los hombres; pero a la vez, y precisamente por medio de este lazo invisible, el alma entra en relación nueva con los otros hombres.» (*El sistema natural de las ciencias del espíritu*, Obras, II, página 209.)

de los estados territoriales y señoríos, la multitud de costumbres locales, la rigorosa disciplina en las formas de la educación, el espíritu y los valores guerreros y caballerescos, la pena de muerte calificada, el tormento, el duro Código penal, la Inquisición y el auto de fe. Los juicios de la Inquisición eran pronunciados «en nombre del amor», no sólo con la intención del amor hacia el conjunto de los fieles que eran emponzoñados por el hereje y privados de su salvación, sino con la intención honrada — aunque fundada en una *superstición*, desde nuestro punto de vista — del amor hacia el hereje mismo, cuya *alma* iba encomendada a la gracia divina con singular eficacia justamente por su cremación corpórea. Todos estos hechos, que se conciliaban muy bien con el principio cristiano del amor (1), y hasta podían justificarse, en parte, mediante él, como medios de educación en el amor cristiano — aunque, en otra parte, sólo bajo supuestos supersticiosos—, son rechazados, combatidos y trastocados en nombre de la filantropía universal. Fuerza igualitaria desde un principio, la filantropía exige la disolución del orden feudal y aristocrático, y de todas las formas de servidumbre y sujeción personal, la supresión de las «holgazanas» órdenes

(1) En el sentido de que del principio del amor no se sigue nada ni *en pro*, ni *en contra* de ellos.

monásticas, que se sustraen a la vida útil al pro· común. Todavía para Bossuet era evidente que el amor a la patria merece la preferencia sobre el amor a la humanidad, pues la multitud de valores de que la patria está investida, contiene valores de un rango *esencialmente superior* al de los valores que *todos* los hombres *pueden* llamar comunes. Ahora, en cambio, lo «evidente» es que el amor es tanto más valioso cuanto *mayor* es el círculo a que se refiere. También aquí la medida cuantitativa desaloja a la cualitativa, y así la «filantropía universal» pide cada vez con más energía hasta la Revolución francesa — donde en «nombre de la Humanidad» cayeron cabezas sobre cabezas — el abandono de las «anteojeras» nacionales y territoriales, la igualdad cívico-política y, por último, también la económico-social de los hombres, la uniformidad de la vida en usos y costumbres, la forma «más humana» y más igualitaria de la educación. En su nombre se acrece la exigencia de paz universal y aumenta la enconada lucha contra todas las formas de vida y todos los juicios de valor que proceden de la vida caballeresca, de la casta guerrera en general. En su nombre se pide la dulcificación de la justicia penal, la abolición del tormento y de la pena de muerte calificada. Y sus defensores no quieren ver en la Inquisición más que un escarnio y befa del mandamiento de amor, en vez de comprenderla como

un organismo fundado en la superstición. También la conducta respecto de los pobres, los enfermos y los moralmente malos, se torna íntimamente distinta, desde el punto de vista de la filantropía o humanidad. No el acto *personal* de amor del hombre al hombre, sino, en primer término, la «institución» impersonal, la institución benéfica, es lo que se exige y estima. Trátase de anular, no ese desbordamiento de la vida que rebosa santo amor de plenitud y que se entrega en íntima seguridad y fortaleza, sino la compenetración y el contagio de ese sentimiento de depresión que aparece expresado en las manifestaciones *externas* del dolor y de la pobreza, la «pseudocompasión», la «lástima», específicamente moderna (1). En lugar de la «misericordia» cristiana (adviértase la fuerza y el aliento de esta voz nada moderna), aparece el «¡Me da lástima!» (2). Goethe

(1) Todo pesar o sentimiento de dolor causado por mero contagio afectivo, como el que surge, por ejemplo, al reproducir directamente un sentimiento de dolor, en vista de los gestos expresivos, determina una tendencia a evitar su causa, no de otro modo que un dolor *propio*. De este modo, la acción resulta completamente «egoísta». La auténtica «compasión» no tiene nada que ver con semejante «contagio». Aquélla presupone que nosotros no «nos sumergimos» en el dolor del prójimo, sino que éste sigue siendo objetivo para nosotros. Las viejas, que se contagian su llanto, no se «compadecen». Cf. mi libro sobre la *Esencia y formas de la simpatía*, pág. 11.

(2) El estado de ánimo de las hermanas de la caridad cristianas es fortaleza, serenidad, frescor y gozo en el hacer bien, buenos «nervios» y nada de sensiblera submersión en el estado del enfermo. Esta última especie de «compasión» desarrolla, por otra parte, el gesto compasivo, el cual, a su vez, produce compasión, de modo que resulta un *acrecentamiento* del dolor apócrifo entre el que compadece y el compadecido.

supo ya en 1787 poner su signo de interrogación a esta especie de humanidad, predicada por Herder bajo la influencia de Rousseau: «También tengo por cierto que la humanidad triunfará finalmente. Sólo temo que al mismo tiempo el mundo se convierta en un gran hospital y cada hombre en el «humano» enfermero del otro hombre.» El movimiento de la filantropía moderna logró por primera vez su expresión literaria más poderosa con Rousseau. Sin duda ese movimiento hállase a menudo oculto entre los pliegues de este gran genio. Pero se le percibe claramente, atizado por el fuego de un gigantesco resentimiento, y está expuesto con tan sugestivo poder, que, fuera de Goethe, no hubo entre los grandes alemanes de aquel tiempo uno sólo que escapase al contagio del *pathos* de Rousseau (Fichte, Herder, Schiller, Kant, por ejemplo, tuvieron todos su fase de adhesión a Rousseau). La expresión y fórmula filosófica fué lograda, sobre todo, en los círculos positivistas, empezando por A. Comte, que pone a la «humanidad» (*le grand-être*) en el lugar de Dios. Su más repugnante expresión — que, sin embargo, se limita a descubrir lo que desde un principio había en germen en la idea — es la moderna novela «social» realista y esa poesía dramática y lírica de lazareto y hospital, así como la moderna jurisprudencia «social». Federico Nietzsche vivió en una época en que justa-

mente *estas* más groseras expresiones y engendros de la «moderna filantropía universal» obtenían consideración y acogida. Se comprende bien su lucha contra este movimiento.

Tiene Nietzsche *razón*, a nuestro parecer, cuando explica esta idea — pero *no* la idea cristiana del amor—, y en particular, su desarrollo en el moderno movimiento social, interpretándola como la resultante del resentimiento acumulado por la historia y aumentado por la tradición, y viendo en ella una señal y expresión de vida descendente. Para reconocer que el núcleo del movimiento moderno de filantropía universal se funda en el resentimiento, basta considerar cómo este movimiento afectivo histórico-social obedece no a un *impulso* original y espontáneo *hacia un valor positivo*, sino a una *protesta*, a un *contraimpulso* (odio, envidia, sed de venganza, etc.), contra las minorías dominantes en posesión de valores positivos. La «humanidad» no es el objeto inmediato de ese amor (aunque sólo sea por la razón de que únicamente lo intuitivo puede mover al amor), sino que es meramente un pretexto *esgrimido* contra el objeto odiado. Esta filantropía es, en primer lugar, la expresión de una reprimida repulsa frente a Dios (1). Es la manifes-

(1) Dostoiewsky, en sus *Hermanos Karamazow*, ha expuesto de mano maestra esta idea, al describir la concepción de la vida y las maneras de valorar de Iván.

tación de un odio reprimido contra Dios. Una y otra vez esgrime el argumento de que «no hay bastante amor en el mundo», para ceder todavía una parte a un ser extrahumano — ¡argumento genuinamente dictado por el resentimiento! —Lo *primero* en la filantropía es la actitud contra la idea del Sumo Dueño, la imposibilidad de soportar el «ojo que todo lo ve», los impulsos de rebeldía contra «Dios», como unidad simbólica y compendio de todos los valores positivos, y su justificado señorío. Sólo en *segundo* término viene la «amorosa» inclinación hacia el hombre como ser *natural*, como el ser que con su dolor, con sus males y pesares, constituye una objeción — *gozosamente* esgrimida — contra el «bueno y sabio gobierno» de Dios. Dondequiera que tropiezo en la historia con testimonios de este sentimiento, hallo ese secreto gozo de poder acumular cargos contra el gobierno divino (1). Como los valores más positivos están arraigados en la idea de Dios — incluso para el *incrédulo*—, aunque sólo sea por la fuerza de la tradición, se comprende que necesariamente la mirada y el interés de esta «filantropía», fundada en la protesta y la repulsa, re-

(1) Cuando la religión y la Iglesia mismas fundan el sentido y valor del amor a Dios en los bienes positivos y en las organizaciones existentes en el mundo y empíricamente accesibles (y no a la inversa, el amor al mundo en que es «el mundo de Dios»), la idea del amor a Dios queda falsificada en el sentido de la filantropía moderna, aun por el lado religioso. Entonces, la moderna «filantropía» puede, con *razón*, volverse contra esta idea.

caigan principalmente sobre los lados *ínfimos* y *animales* de la naturaleza humana, los cuales son, en primer término, los que «todos» los hombres tienen de común. Percibimos claramente esta tendencia cuando — aún hoy — se alude expresamente a lo «humano» de un individuo. Y esto ocurre en todo caso, no tanto cuando alguien ha hecho algo bueno y razonable o algo que le *distingue* de los demás en sentido positivo, como cuando se quiere disculparle de un reproche o un cargo: «Después de todo, es hombre.» «¡Todos somos hombres!» «Errar es humano», etc. Quien ni es ni tiene nada, siempre es «un hombre», para la tendencia sentimental de estas expresiones, características de la filantropía moderna. Esta dirección de la filantropía hacia lo *genérico*, la orienta esencialmente hacia lo inferior, lo que necesita ser «comprendido» y «disculpado». Pero ¿quién no verá aquí el *odio* secreto contra los valores positivos superiores que por su misma esencia *no* están ligados a lo «genérico», un odio que se oculta en el fondo de esta «dulce», «comprensiva» y «humana» actitud?

La «filantropía universal» procede del resentimiento en otro *segundo* sentido: ante todo, como una forma en que se manifiesta una interna oposición y aversión al *círculo próximo* de comunidad y a *su* valor propio; me refiero a la «comunidad» en que la persona ha nacido en sentido cor-

poral y espiritual. La experiencia muestra, con extraordinaria frecuencia, que los niños que se han esforzado en vano por lograr el cariño de sus padres, o que se han sentido «extraños» (por cualquier razón) en su casa, o que han sufrido repulsas en sus anhelos de cariño, manifiestan pronto, como *protesta* íntima, un gran entusiasmo por la «humanidad». Este indeterminado y confuso entusiasmo es consecuencia del *odio* reprimido a la familia, al contorno próximo (1). De este modo fué cómo, en el caduco imperio romano, a medida que el individuo — arrancado a la fuerza nutricia del Estado-ciudad — se sentía más solitario y privado de todo apoyo, surgió aquel amor a la «humanidad», aquel sentimiento «cosmopolita» que se hace claramente perceptible en los escritos de la escuela nueva del Pórtico (2). Este mismo motivo determina la «filantropía moderna». Esta ha nacido, sobre todo, como *protesta contra el amor a la patria*, y se ha tornado, por

(1) No conozco ejemplo más claro de esto que la historia de la vida, sobre todo de la adolescencia, del excelente príncipe Kropotkin (véase su Autobiografía). Paso a paso, esta naturaleza, siempre exquisita y blanda por estirpe y por esencia, fué impulsada a causa de su temprano conflicto con el padre (que tomó una segunda mujer después de la muerte de la madre amada), primero, a tomar partido por los servidores de la casa, y finalmente, a una negación radical de *todos* los valores e ideales positivos del pueblo y el Estado rusos, hasta desembocar en la ideología del anarquismo.

(2) En general, la doctrina del Pórtico nuevo, y en especial la de Epícteto y Marco Aurelio, está determinada por el resentimiento de un modo muy intenso. Sería un tema interesante el demostrarlo en detalle.

último, protesta contra *toda* comunidad organizada. Ha surgido, pues, en segundo lugar, como un reprimido odio a la patria (1).

Finalmente, la prueba de que la filantropía moderna se basa en el resentimiento, es que ha sido definida como *altruísmo* por sus más significados portavoces (A. Comte). Para el concepto cristiano del amor, el entregarse a «otro», *simplemente* por ser otro, es tan falso y erróneo como la idea liberal-individualista de que la mejor ma-

(1) Posteriormente ha rectificado el autor en gran parte su opinión sobre el origen de la filantropía moderna y del sentir democrático como procedentes del resentimiento. Por lo que hace al primer punto, dice, en la edición última — 1923 — de su obra *Esencia y formas de la simpatía*, lo siguiente:

«Reconocemos hoy que, según nuestra opinión actual, hemos ido demasiado lejos en algunos pasajes de aquel estudio. Nuestra tesis era, entre otras, que la «filantropía moderna» (humanitarismo) es única y exclusivamente una ficción, cuyo origen está en el «resentimiento» contra el amor a la patria, el amor cristiano a las personas y el amor a Dios; es decir, que no representa un movimiento amoroso, «auténtico» y autónomo, con propia base positiva en la esencia del espíritu humano, sino sólo una tesis de lucha y de protesta contra el amor cristiano a las personas y a Dios, por una parte, y contra el amor a la patria, por otra parte. Seguimos creyendo hoy, como entonces, que la idea de la filantropía universal ha sido empleada muchas veces en el sentido polémico sobre la base del resentimiento. También seguimos manteniendo hoy la convicción de que la exaltación valorativa de la filantropía universal sobre el amor cristiano a las personas y a Dios, y sobre el amor a la patria o a la nación o al hombre del propio círculo cultural, como igualmente la exaltación valorativa del utópico «amor al lejano» (Nietzsche) sobre el «amor al prójimo», es exclusivamente obra del resentimiento (es decir, una transformación ideológica del odio a lo divino, del odio a la persona espiritual en el hombre y su posible perfección, del odio a la patria y al prójimo). No cedemos lo más mínimo en esta tesis. Pero reconocemos que la obra del resentimiento consiste en esa *exaltación* estimativa de la filantropía, no en la filantropía misma, su esencia y su raíz. Y

nera de servir a la comunidad es perfeccionarse a sí mismo, en el sentido de la expresión: «cuando la rosa se adorna, adorna el jardín». El concepto cristiano del amor se define como un acto de determinada cualidad, dirigido a la *persona ideal y espiritual* como tal; y es además indiferente que esta persona sea la del amante o la de «otro». Por eso, dar la propia salvación por otro, es, para el cristiano, un pecado. Y por eso, la propia «salvación» no representa para el cristiano un papel menor que el amor al prójimo. «Ama a Dios y a tu prójimo como a ti mismo», dice el precepto cristiano. Es característico que uno de los principales voceros de la filantropía moderna, Augusto Comte — inventor de la expresión bárbara: «al-

no es esta filantropía, sino sólo su «idea» la que puede ser «fingida» frente a las citadas formas de amor. La filantropía misma es una forma de la emoción amorosa, que está dispuesta como posibilidad ideal en la esencia del hombre. La esencia y la dirección de la filantropía son positivas, tanto por lo que se refiere a su origen como por lo que se refiere a su valor. Esto no impide que — como todas las posibilidades ideales esenciales de las emociones amorosas en el hombre — no haya sido poderosa y destacada visiblemente como movimiento histórico real, sino en muy determinados momentos de la historia (por ejemplo, dentro de la «humanidad antigua», que luego fué concebida idealmente por los cínicos, estoicos y epicúreos), en los movimientos humanitarios y filantrópicos de la época de la «ilustración» occidental, en la historia espiritual de China al aparecer la teoría meridional de Laotsé y amalgamarse con el budismo, y, por último, en las modernas democracias del sentimiento en el siglo XIX y XX.

Reconociendo esto, hemos de reconocer también lo que de aquí se sigue, a saber: que el amor acósmico a las personas y a Dios — con la idea correspondiente de la salvación solidaria en Dios de todas las personas espirituales finitas — está fundado, según su «devenir», en la filantropía universal».

truísmo»—, se escandalice de este precepto, acuse al cristianismo de favorecer los «impulsos egoístas», con su mandato de cuidar también de la propia salud del alma, y quiera ver reemplazado este precepto por el nuevo precepto positivista: «Ama a tu prójimo *más* que a ti mismo». No advierte que el «amor», en el sentido cristiano, es concebido como un *acto*, que es de naturaleza espiritual, y que, por su esencia, va dirigido primariamente a la persona espiritual (de Dios y de los hombres, y al cuerpo, por tanto, como portador y «templo» del espíritu); que, por consiguiente, la referencia a otro no es característica de su *esencia;* que el cristianismo, precisamente *por eso,* conoce y tiene que conocer un «amor a sí mismo» esencialmente distinto de todo «egoísmo». No observa Comte que entonces resulta enteramente inconcebible cómo el otro puede lícitamente aspirar a recibir algún beneficio — y el amor sólo tiene para Comte valor como «causa» de tales beneficios—, por la más sencilla de todas las razones: porque es «otro». Si yo no soy digno de amor por algún valor positivo, ¿cómo ha de serlo «otro»? ¡Como si el otro no fuese un «yo» — para sí — y yo no fuese «otro» — para él! — No observa que con su precepto formula o una frase patética que se excede a sí misma, o una exigencia *mortal* para toda vida, una exigencia nihilista y disolvente para *toda* forma positiva de existencia. Pero la cues-

ción es: ¿cómo es psicológicamente comprensible semejante exigencia?

Es ilusión engañosa el tomar por amor algo que no es sino una forma peculiar aparente del amor, forma fundada en el *odio a sí mismo*, en la *huída de sí mismo*. Blas Pascal ha dibujado de una manera clásica, en sus «Pensées», el tipo del hombre que se engolfa en todas las formas posibles de la vida exterior, en el juego, en el deporte, en la caza, etc., y también en los «negocios» o en un trabajo sin término en pro de la «comunidad», por la única razón de que no puede posar la mirada sobre sí mismo y trata de escapar continuamente al vacío, a ese estado de su «sentimiento, que perfora la nada». Conocemos en varias psicosis, por ejemplo, en la histeria, una especie de «altruísmo» que consiste en que el enfermo no puede sentirse y vivirse «a sí mismo», sino que todas sus vivencias se construyen sobre el convivir la vivencia de otro, sobre la posible aprehensión, la posible expectación, la posible reacción del otro a cualesquiera sucesos. El enfermo pierde todo «centro» de la propia existencia; descuida todos sus asuntos; está completamente sumido en la vivencia de este «otro», y sufre por ello. No come o se lesiona, por ejemplo, para irritar al «otro». En forma atenuada, esta conducta constituye también un requisito indispensable en el movimiento de la «filantropía universal». Es más, esta con-

ducta toma a veces la forma de un desvarío colectivo; así, por ejemplo, la inteligencia rusa, especialmente la juventud académica, masculina y femenina, vierte con gusto su morbosa *sed* de sacrificio, su huída de sí misma, en «fines» políticos y político-sociales, y explica luego su morbosidad como «heroísmo moral» (1). En general, ese tipo del «político social» con quien tropezamos modernamente cada día más y que se preocupa de todo lo posible, menos de sí mismo y de sus negocios, no es las más veces sino un pobre hombre vacío y movido por el egoísmo (2). Nietzsche ha afirmado, con razón, que esta especie de vida y de resentimiento es morbosa y finge tan sólo la apariencia de una moralidad «superior»; y que, al mismo tiempo, es signo de una vida descendente y de un oculto nihilismo de los valores. Pero esta afirmación no alcanza al amor cristiano, sino a un elemento esencial de la filantropía moderna, cuyo núcleo, en realidad, representa un fenómeno de degeneración psíquica y social.

(1) Por poco agradable, y aun a veces repelente, que sea la novela *Sanin*, de tanto éxito y fortuna en Rusia, hay en ella un núcleo justificado en la lucha contra esta morbosa, histérica sed de sacrificio político de gran parte de la juventud rusa. Lo triste es que no sabe sustituir los fines que dicta esta sed por otros fines de la vida, superiores a los eróticos.

(2) A este tipo pertenece ese ingrato pedagogismo religioso que — *honradamente*, además — osa recomendar a los «otros» la fe religiosa como mero aglutinante de la tradición social y como medio de educación, sin que el señor pedagogo social la comparta. «Je suis athéiste — mais je suis catholique», cuentan que dijo Maurice Barrés cierto día en la Cámara francesa.

La idea cristiana del amor es un principio supremo espiritual, organizador de la vida humana, principio que aunque no se refiere a la idea de lo conveniente para la vida, es *de hecho* la expresión de una vida «ascendente». En cambio, ese laxo sentimiento de indiferente interés hacia el «otro», meramente por ser otro — y sobre todo hacia sus «cuitas»—, es un principio nivelador y disolvente de la vida humana, *aunque* expresamente se proponga el fin de «fomentar la vida». Y al mismo tiempo, a pesar de este fin, es *expresión* de vida descendente. La «filantropía moderna», rebajándose a sí misma hasta convertirse en un valor meramente técnico para el bienestar general, aprecia los valores de un modo que de hecho constituye una inaudita «falsificación de las tablas de valores»; pues a cualquier placer sensible — independiente del *valor* de la persona que goza tal placer —, subordina el valor excelso del amor y la «dicha» enlazada con el acto de amor. Los grandes amadores, los más santos hombres de esa historia, en la que, según la concepción cristiana, el reino de Dios mismo se ofrece a la intuición, no aparecen ya como los *prototipos* descollantes hacia los cuales la «humanidad» debe orientarse una y otra vez, y mediante cuya participación en la especie hombre la existencia misma de esta especie queda justificada en cierto modo y exaltada a las alturas, sino que

son considerados como unos servidores del creciente placer de la masa. Esto es, en sentido *literal*, la «rebelión de los esclavos» en la moral. Pero una rebelión, no de «esclavos», sino de los *valores* serviles.

Por radicalmente distintas que sean las *ideas* del amor cristiano y de la «filantropía moderna», en cuanto a su esencia y origen, sin embargo, han establecido entre sí, en lo concreto de la realidad histórica, múltiples y complejas relaciones que, sin duda, no justifican, pero hacen comprensible la equiparación de ambas ideas por Nietzsche. Y otro tanto sucede con las variadas formas del ascetismo.

Ya antes de que apareciera la «humanidad» específicamente moderna, la ideología de la escuela nueva del Pórtico entró en estrecha relación con la idea cristiana del amor, dentro de la Iglesia universal que entonces estaba constituyéndose. A medida que la Iglesia abría sus puertas y adquiría una forma más universal, el cosmopolitismo, el derecho y la moral naturales iban siendo recibidos en su filosofía y doctrina, no tanto por su valor positivo como por su valor de armas eficaces *contra* la dominación de los Estados y contra las morales y derechos nacionales y territoriales (1). El principio nivelador y disolvente

(1) Cf. E. Troeltsch: *Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos*, 1912.

de la nueva «filantropía» penetró en el mundo de las ideas cristianas (1); y simultáneamente el amor de Dios se orientó hacia el eudemonismo (2).

Pero cuanto más pura se presenta la moral cristiana en el conocimiento y en la vida, tanto menos encuentro expresada en ella la idea de una *unidad* estructural, espiritual, del *género humano* y el supuesto de que exista en todos una disposición *igual* para la «salvación». Hallo que la auténtica teoría cristiana de la vida no reconoce tal unidad de «dotes racionales iguales», como no la reconoce tampoco la auténtica Antigüedad (3). Según la idea antigua (Aristóteles la formula claramente), la diferencia entre los esclavos y los libres es «natural», y todas las diferencias entre

(1) Esto aconteció, sobre todo, merced a la teoría y a la actividad de la Orden de los Jesuítas, que consagró el principio del «amor a los hombres», en vez de los principios de la «propia salvación», que regían en las órdenes antiguas, sobre todo en los benedictinos. También en esto se revela el jesuitismo como hijo del moderno *humanismo* en el solar de la Iglesia cristiana. Leyendo las *Lettres provinciales*, de Pascal, se ve que el pacto de los moralistas jesuítas con la *flaqueza* humana, allí flagelado, representa un creciente avance de la «filantropía moderna» frente a la idea cristiana del amor.

(2) San Agustín rechaza toda motivación moral que descanse en «la esperanza de un premio y el temor a un castigo». Posteriormente fué admitida por motivos pedagógicos. Santo Tomás de Aquino distingue el temor «pueril» del «temor servil», que él también rechaza.

(3) Según Platón, las ideas innatas proceden de una experiencia supraterrestre, que es de *distinta* magnitud y riqueza en las distintas clases y tipos profesionales. La teoría de las «ideas innatas», de Platón, es en esto completamente distinta de la teoría moderna de igual nombre, tal como se formula desde Descartes.

los derechos positivos de clase deben limitarse a traducir, lo más adecuadamente posible, esa diferencia natural. Por tanto, los distintos derechos positivos de clase no son simplemente malas traducciones que ajustan insuficientemente a las relaciones actuales (momentáneas) de poder, cierto ideal de derechos *iguales*, que cada individuo tiene por naturaleza, sino que bajo los derechos «iguales», existentes de hecho en cada momento, ocúltanse muy distintas *exigencias* jurídicas naturales, que radican en la esencia de los «libres» y los «esclavos», en sus inalterables dotes naturales, y que si no siempre pueden hallar expresión en el derecho *positivo*, es solamente por las dificultades subjetivas y técnicas de percibir estas cualidades esenciales en las personas y de enlazarlas en la unidad de determinados caracteres definidores. El hombre antiguo piensa bajo el supuesto axiomático de que es injusto que los derechos sean iguales en todos los casos, y de que sólo el oportunismo puede conducir a tal igualdad, pero que tras ella se ocultan siempre distintras pretensiones jurídicas «justas» de los grupos. El cristianismo destruye, sin duda, esta idea, pero trazando dentro de la humanidad una distinción cualitativa *más rigorosa* todavía, un límite que penetra todavía más en el íntimo ser de la persona. Este límite borra en absoluto y reduce a algo relativamente indiferente el límite entre la

«racionalidad» y la «irracionalidad», la diferencia que existe entre el hombre y el animal, según la idea antigua. El cristianismo distingue el «estado de naturaleza» del «estado de gracia»; el hombre «carnal» del «regenerado»; el que está «en la vida eterna» y es «hijo del reino de Dios» del que no lo es. Con tajante rigor formula esta distinción San Agustín — rigor que la Iglesia, por el creciente carácter estoico y racional de su ideología, rechazó más tarde — cuando opone el «condenado» al «elegido». Según la primitiva concepción cristiana, el «hombre natural y carnal» sólo se distingue del animal *por el grado*, no por la esencia. En el «regenerado» irrumpe un orden *nuevo*, otro plano absoluto de existencia y de esencia. Aparece aquí una nueva *índole* de existencia y vida «sobrehumanas», «superanimales», frente a las cuales la «razón» resulta como una sublimación de dotes naturales que existen ya en el reino animal. Así, pues, la idea de que todos los hombres tienen un «alma espiritual, racional e inmortal», con las mismas dotes y los mismos derechos a la salvación — o con las mismas «facultades» o con las mismas «ideas innatas»—, y que sólo *por esto*, sin la «gracia», la «revelación» ni la «regeneración», se elevan esencialmente sobre el animal y el resto de la naturaleza—, es una idea que fué introduciéndose desde muy pronto en el mundo de las ideas cristianas, pero que *no* ha brotado de

sus raíces vivientes (1). Esta idea es aceptada, *en primer término,* como un simple supuesto *pragmático-pedagógico,* bajo el cual únicamente es posible y tiene sentido una actividad apostólica; pero no como una «verdad». Es la misma razón por la cual, finalmente, la lógica y la dialéctica antiguas — rechazadas en un principio por «diabólicas» — se convirtieron en el contenido capital de la enseñanza filosófica en las escuelas eclesiásticas (2). San Agustín, por ejemplo — para conciliar su doctrina de la elección por la gracia con la práctica del sacerdocio—, advierte que la diferencia de esencia entre el «elegido» y el «condenado» existe, sí, pero que ningún sacerdote, ni siquiera la misma persona, puede saber *quién* es elegido y quién condenado; y que, por tanto, el sacerdote práctico ha de tratar a *todo*

(1) Esta idea, así como la delimitación de una esfera universal «racional» (en la religión, en el derecho, en la moral, etc.), esfera que tiene justificación y existencia independientemente, y por debajo de la esfera de la gracia, no logra su plena victoria hasta Santo Tomás de Aquino, que pone la religión paulino-agustiniana del amor y de la gracia y la religión de la ley, en la relación de dos «órdenes de fines» (E. Troeltsch). Pero estas nuevas concepciones deben ser consideradas ya como la *primera* irrupción de los ideales de la burguesía en el sistema ideológico de la Iglesia cristiana. Cf. lo que dice, con acierto, W. Sombart, *El burgués,* 1913, especialmente págs. 303 y 307. Idem el posterior ensayo sobre el «burgués», II. Cf. en Möhler: *La unidad de la Iglesia,* las interesantes pruebas de que los Padres de la Iglesia no conocían aún una delimitación rigorosa entre la teología natural y la teología positiva revelada.

(2) Véase Prantl: *Historia de la lógica en Occidente,* tomo I. Véase también la excelente *Introducción* de la *Patrología* de J. A. Möhler, 1840.

hombre «como si» no fuese un condenado. Pero la doctrina de la igualdad de la naturaleza humana se convierte, cada vez más, de supuesto pedagógico-pragmático, en supuesto que aspira a la *verdad* metafísica. Y conviene advertir que, justamente en este punto tan esencial, la primitiva idea cristiana concuerda con la de la moderna teoría evolucionista, según la cual el hombre es sólo un animal en grado superior de evolución, mientras — añade la doctrina cristiana — no es recibido como miembro en el «reino de Dios». Cuando F. Nietzsche quiere trazar dentro de la humanidad un límite esencial *cualitativo* entre el «animal degenerado» y el «superhombre», lo que le separa de la auténtica ideología cristiana no es *este* intento, como tal, sino sólo la solución que propone, a saber: que el superhombre sea un «nuevo» tipo, producido deliberadamente, y no constituído por su participación en el reino de Dios. Pero el «antihumanismo» le es común con la auténtica moral cristiana. En esto, como en muchas otras cosas, la Iglesia ha impreso más tarde el sello de *verdades* metafísicas a *máximas* que eran meros preceptos pragmáticos, útiles para el apostolado, para el gobierno de la Iglesia, para la dirección de las almas, para la obtención regular de la unidad. Y el racionalismo y humanismo de la burguesía moderna, fundado en el resentimiento, siguió siendo así un elemento de su

mundo ideológico, incluso en sus flores supremas, por mucho que la Iglesia haya sabido mantenerlo en los límites. Lutero, con su destrucción «de la teología natural», con su odio a la razón, con su hostilidad y lucha contra los intentos escolásticos de racionalizar las ideas cristianas, da testimonio claro de que sabía discernir, en este punto, lo auténtico de lo exteriormente adquirido, en contraste con el *praeceptor Germaniae*, Melanchton. Pero al negar que el amor tenga carácter sobrenatural y primitivo, como la fe, y al situar el acto interno de amor en la esfera de las «obras» (1), que no constituyen el verdadero camino de salvación, negó la idea cristiana del amor *más hondamente* aún que la institución por él combatida y trabajó *más intensamente* aún que la Iglesia en la anticipación del puro humanismo moderno, que ve en el amor una fuerza carnal y sensible, pura e íntimamente humana (2). Con Lutero derrúmbase completamente el

(1) Lutero rechaza como inútiles para el logro de la salvación, no solamente la acción externa de relieve moral o la acción que interviene en las obras del culto eclesiástico, sino que su concepto de la «obra» comprende también el *acto interno de amor*.

(2) Me parece que W. Sombart pasa por alto este hecho y sus importantes consecuencias (existe bajo otra forma y en medida todavía superior en el calvinismo) cuando adjudica al tomismo (en oposición a Max Weber) más influencia sobre la formación del «espíritu capitalista», que al protestantismo primitivo.

principio de solidaridad (1) en el terreno religioso-moral. El amor al prójimo es subordinado al amor a sí mismo, y además, sin conciencia de ello. Pues la aspiración a la «conciencia de un Dios clemente», a la «conciencia de la justificación y la reconciliación», a aquella hondísima paz íntima que Lutero considera como la consecuencia de la recta y «mera» fe en el sacrificio de la muerte de Jesús, ¿cómo podría fundarse sobre un acto de amor? ¿Acaso sobre el acto de amor a sí mismo, sobre el cuidado por la propia salvación del alma que se deriva de ese acto? Ahora bien, Lutero considera que el amor al prójimo se funda sobre la justificación ya conseguida por la «sola» fe — conseguida en el trato de cada alma con su Dios—, y excluye por tanto el amor al prójimo como *vía* necesaria para esta justificación; pero, por otra parte, de hecho, el ansia de justificación se basa en el amor a sí mismo, de donde se deduce que el amor al prójimo está subordinado completamente al amor a sí mismo y aun queda reducido, finalmente, a la mera *simpatía instintiva* entre los hombres. De forma que el verdadero proceso de salvación sólo tiene lugar ya entre cada alma y «su» Dios; lo cual significa que, en principio, queda negada la viva *comuni-*

(1) En un sentido que contradice al precepto: «Ama a tu prójimo como a ti mismo.»

dad en fe y amor, como *lugar* esencialmente necesario de salvación, y con ella también, el fundamento de la idea de la *Iglesia*, como organismo de la salvación (1). El orden jurídico y moral de la comunidad debe, pues, corresponder total y únicamente al Estado (a la «autoridad») o a factores instintivos naturales, *sin* ninguna posibilidad de orientación hacia una autoridad moral espiritual que renuncie por principio al poder secular. Sin duda, esto ha venido, naturalmente, a cegar las fuentes de todos aquellos errores y equivocaciones que la Iglesia, antes de la Reforma, cometió con frecuencia al querer proveer a la salvación de las almas — desde las indulgencias hasta el auto de fe—; pero ha sido sobre la base de renunciar *en principio* a toda *íntima comunión*, a esa comunión que asciende y penetra en la esfera misma del reino de Dios, y que sólo existe allí donde la salvación del alma del hermano es considerada y querida con *igual* amor que la propia. Al excluír Lutero de entre los factores esenciales que conducen a la salvación la más honda raíz de la moral cristiana, a saber, la acción del amor cristiano a sí mismo y al prójimo, quedan la religión y la moralidad divididas *en dos;* el amor se convierte en una fuerza pura y simplemente

(1) Véase lo que, con mucho acierto, dice J. A. Möhler en su *Simbólica*, nueva edición, Regensburg, 1914; véase en especial el § 25: «Punto supremo de la investigación».

humana, basada en simpatía natural, y la idea de la humanidad, la filantropía positiva moderna, recibe indirectamente un fuerte impulso.

Pero la idea del amor cristiano no ha sido desfigurada solamente por su unión con la idea de la humanidad, que nació a fines de la edad antigua. Más todavía ha sido desdibujada por las relaciones positivas que también fué anudando, cada vez más, con la idea moderna de la filantropía universal, y no en una, sino en todas las confesiones cristianas. Estas relaciones han sido tan íntimas, que la cultura media de la actualidad, incluso en la teología, pasa por alto la radical *diferencia* entre dichas ideas y llega a hacer con ellas una mezcla ingrata, en ese «amor» universal, sin carácter propio, en ese amor que con razón provocara el asco y la crítica de Nietzsche y que, mucho antes, indujo a algunos grandes espíritus, dotados de buen gusto, como M. Kant, al comprensible yerro de eliminar por completo el amor de entre los agentes morales (1).

Esta turbia mezcolanza tuvo lugar, en forma característica, en todas las especies y variedades

(1) El amor es, según Kant, un «afecto sensible patológico», que no debe pretender puesto alguno entre los auténticos motores de la acción moral. Tampoco cabe «darle órdenes». En este juicio, M. Kant está *influído* ya, naturalmente, por la existencia y la doctrina de la filantropía moderna. Para los escritores cristianos, el amor no es un «afecto», ni un «estado afectivo», sino un acto intencional del espíritu. Los graves errores que M. Kant comete al interpretar el precepto: «Ama a Dios sobre todas las cosas y a tu

del llamado «socialismo cristiano» y «democracia cristiana», que se abrieron camino en el solar católico después de la Revolución francesa y tras la conclusión de la paz entre la Iglesia y la democracia, y, en medida ascendente, con el nuevo giro que tomó la política de la Iglesia queriendo utilizar en servicio de sus fines los movimientos democráticos de las masas y las organizaciones socialistas. Tanto la variedad moderna, específicamente democrática, del ultramontanismo, como el movimiento social evangélico, son expresión y fruto de esta confusión de ideas. Todos los intentos para sacar de la moral cristiana «programas político-sociales», nuevos principios para el reparto de la riqueza y el poder, han nacido de esa turbia amalgama entre utilismo y moral cristiana. Apenas necesito decir, después de lo que precede, cuán reprobable es, desde el punto de vista de la *auténtica* idea cristiana del amor, esa mezcla del amor cristiano con comunidades de intereses, de índole social y económica; y, al contrario, cuán nobles son, justamente en el sentido moral, aquellas formas del socialismo que no esperan su triunfo ni de la «humanidad», ni del «amor», sino de la organización de puros *intereses económicos* y de una *lucha* leal entre las cla-

prójimo como a ti mismo», para ponerlo artificiosamente en consonancia con su ética, están expuestos en mi libro: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, parte II, Niemeyer, Halle, 1914.

ses. El cristianismo puede haberse perdido más o menos para estos círculos; aun así, hónranlo, a su modo, *más profundamente* que aquellos que quieren evitar estas luchas y hacer del «amor» un principio político-social. Pues éstos desfiguran su esencia y hacen — cuando triunfan — que aquéllos para los cuales se ha perdido, nunca puedan volver a encontrarlo. La moral cristiana prohibe el *odio* de clases, pero no una *lucha* de clases, leal y consciente de sus fines. Es, por tanto, una de las frases más acertadas — justamente en su brevedad — aquella que el emperador Guillermo II dijo sobre los «pastores socialistas»: «Evangélico-social es un absurdo; quien es evangélico es también social» (1). No me parece que puede caber duda alguna de que F. Nietzsche tenía ante los ojos estas amalgamas de ideas, cuando designando el positivismo de Comte y la moral del amor cristiano, *indistintamente*, como formas de una moral de «vida descendente», o «moral de esclavos», las comprendía en *unidad*. Pero no habiendo visto que aquellas corrientes morales, que en la Iglesia cristiana actual descansan de hecho sobre el resentimiento y representan, en realidad, signos de vida descen-

(1) También la llamada dirección «ética» de la economía política y, en especial, la «ético-cristiana», es un producto de esa turbia mezcla, que demuestra que sus partidarios no tienen la menor idea de lo que es una ética genuina. Con plena razón, por tanto, se ha reclamado recientemente una ciencia económica «libre de valores».

dente, tienen ese carácter por efecto de la turbia mezcla en que han entrado con ideas específicamente *modernas*, sobre todo, con la moderna idea democrática de humanidad, Nietzsche incurrió en el error fundamental de considerar esas modernas ideas y movimientos como *consecuencias* de la moral cristiana. La suplantación efectiva del cristianismo genuino por la civilización moderna, el movimiento que desfigura y embastece el cristianismo, fué tomado por Nietzsche como la *auténtica* moral cristiana, y ésta como el «origen» de la civilización moderna. ¡Extraño error!

Cosa análoga sucede con los «ideales ascéticos» que han ingresado en el cristianismo. El ascetismo que sirve a la *liberación* de la personalidad espiritual, y que *secundariamente* ayuda a las funciones vitales, para conseguir que éstas se desarrollen y se ejerciten por sí mismas, con independencia de sus mecanismos, haciendo así que el ser vivo sea lo más *independiente* posible respecto a la índole momentánea de los estímulos externos, es el único que puede considerarse como nacido de la moral evangélica. Por el contrario, el ascetismo fundado en el *odio* al cuerpo y *menosprecio* del cuerpo; el que quiere superar *en general* toda forma personal de vida, para obtener místicamente cierta «clase especial de conocimiento», cierta «existencia impersonal», asequible tan sólo por medio de la práctica ascética; el que ex-

tiende la abstención también a los bienes *espirituales* de la cultura y a su goce, o somete el «alma» a una «disciplina» arbitraria en la que las ideas, sentimientos y sensaciones son como soldados manejables a discreción para ciertos «fines», ese *no* ha nacido en terreno cristiano, sino que es (cuando se encuentra en la esfera cristiana) una asociación que la moral evangélica ha formado con el resentimiento de la Antigüedad decadente, sobre todo, con el neoplatonismo y el esenismo, o representa, como el «ascetismo» inaugurado por Ignacio de Loyola, una técnica, enteramente moderna, de la «sumisión a la autoridad», técnica que no tiene fin alguno positivo, sino que se limita a extender la idea militar de la «disciplina» y de la «obediencia ciega», a la relación del yo con sus ideas, tendencia y sentimientos (1).

Muy cierto es que, en punto a menosprecio del cuerpo y en particular de las cosas sexuales, ha habido dentro de la historia del cristianismo, las más espantables manifestaciones. Pero el núcleo de la doctrina y práctica cristiana ha permanecido *libre* de estas exageraciones. En la idea de «la resurrección de la carne», la carne misma, la idea del «cuerpo» está santificada e incorporada al propio reino de Dios. Y también la filosofía

(1) Un elemento básico de los «Ejercicios» de San Ignacio, es la aplicación de la relación militar de disciplina, entre el general y el ejército, a la relación entre el «yo» y los «pensamientos».

cristiana se ha mantenido, en el fondo, apartada del dualismo del alma y el cuerpo. Para Santo Tomás de Aquino, el «alma» como principio vivificador del cuerpo y como fuerza espiritual, constituye *una* unidad inseparable. Sólo en la filosofía moderna (Descartes, etc.) aparece — preparada por ciertas doctrinas franciscanas — esa nueva actitud en la cual el «yo pensante», separado de todos sus cimientos vitales, baja la vista sobre el «cuerpo» como sobre un *objeto* cualquiera — con la misma distancia objetiva que sobre los cuerpos exteriores (1).

El ascetismo cristiano — mientras no recibió el influjo de la filosofía helenística decadente — no tuvo por fin la opresión de los impulsos naturales, ni menos su extirpación, sino solamente el *poder* y *dominio* sobre ellos y su total impregnación de alma y espíritu. Es un ascetismo positivo, no negativo — y esencialmente orientado hacia la libertad de las fuerzas supremas personales, frente a los obstáculos del automatismo impulsivo inferior (2).

Es ridículo oponer el «sombrío ascetismo cris-

(1) Sobre la diferencia esencial entre el «cuerpo humano» y el «cuerpo» en general, véase la segunda parte del libro antes citado: *El formalismo en la ética...*, último capítulo.

(2) Sobre la distinción entre ascetismo positivo y negativo cf. también mis ensayos: *Sobre el cristianismo occidental y oriental* y *Sobre el sentido del dolor* en mi libro *Guerra y construcción*, 1916; además, E. Troeltsch: *Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos*, 1912.

tiano, enemigo de la vida», al «claro vitalismo griego». Pues «griego» y aun «helenístico» *es* justamente el *ascetismo* que merece estos epítetos. El sentimiento de que el cuerpo como tal es «sucio», «fuente del pecado», estrechez que hay que superar, «cárcel», etc., tiene su origen en la decadencia del Mundo Antiguo, y de aquí penetró a veces en la Iglesia cristiana. El ascetismo cristiano es claro y alegre; es conciencia caballeresca de poder y de fuerza sobre el cuerpo. Sólo el «sacrificio» consagrado por una alegría *positiva* superior es, en él, grato a Dios.

V. EL RESENTIMIENTO Y OTRAS DESVIACIONES DE LOS VALORES EN LA MORAL MODERNA

Hasta aquí hemos explicado, por las fuerzas del resentimiento, *un* valor fundamental de la «moral» reconocida cada vez más en la época moderna: «la filantropía universal». Ahora vamos a ver cómo la falsificación de los valores, que es propia del resentimiento, se revela en otros tres aspectos fundamentales de la «moral» moderna. Escogemos tres elementos que consideramos de especial importancia; pero no afirmamos por ello que la moral moderna quede su-

ficientemente caracterizada, ni mucho menos agotada, con ellos. También respecto de estos tres elementos, hemos de limitarnos aquí a exponer la inversión de los principios. No podemos mostrar cómo el curso concreto de las valoraciones, en las diversas esferas del valor, está regido por dicha inversión. Esta última empresa, para la que el autor ha reunido abundante material, queda reservada a otra publicación (1).

1. *El valor de lo hecho y adquirido por uno mismo.*

Empezamos nuestro estudio con una regla de preferencia, que ha llegado a ser decisiva para la moral del mundo moderno.

(1) Este trabajo no se propone exponer *en general* la genealogía de la moderna moral «burguesa», ni dar una noticia puramente histórica sobre las últimas fuerzas que han contribuído a su formación. No por ello es menos grato para mí el ver que Werner Sombart, en su libro *El burgués*, ha podido confirmar y reforzar, más aún de lo que yo mismo esperara, mis propias tesis y análisis, en la parte de su obra que trata de este objeto. En efecto, refiriéndose justamente a mi ensayo, dice que, en los *Libros familiares* del tejedor florentino León Battista Alberti — personaje en quien clara y típicamente halla expresado por primera vez (mucho antes que en B. Franklin y Defoe, etc.) el espíritu de las modernas mentalidad y moral burguesas — «el resentimiento constituye el rasgo fundamental». Cito el pasaje entero: «Creo que el resentimiento ha representado un papel en la historia del espíritu capitalista, y creo que dicho papel ha consistido en elevar a máximas de vida universales y valiosas los principios según los cuales la pequeña burguesía se conduce en la vida, principios que se originan en la necesidad misma; es la doctrina de que las virtudes «burguesas» son, pura y simplemente, las virtudes humanas superiores. Hombres de posición burguesa, preferentemente nobles *déclassés*, que miraban con malos ojos a los señores y a la

Dice así: *Sólo las cualidades, acciones, etc., que el hombre como individuo adquiere, realiza, etcétera, por su esfuerzo y trabajo, tienen valor moral.* No hay, según esto, «dotes» especiales originales que tengan valor moral; antes bien (por ejemplo, en Kant), las «dotes» son «dones de la naturaleza», y, por tanto, opuestas diametralmente a lo que tiene valor moral. Ni hay tampoco especiales «dones de la gracia», *virtutes infusae,* llamamientos, por los cuales uno pudiera estar elevado sobre otro. Ni hay «bienes hereditarios», ni «culpas hereditarias» — ni en el sentido de la Iglesia cristiana, ni en otro sentido. «Bienes hereditarios» y «culpas hereditarias» son, en efecto, *contradictiones in adjecto,* si la regla anterior

vida señorial, han sido los que han considerado viciosa esta vida y han predicado el abandono de toda vida señorial (que amaban y ambicionaban, en el fondo de su corazón, pero de la que estaban excluídos por razones externas o internas). *El rasgo fundamental en los Libros familiares de Alberti, es el resentimiento.* Ya he citado anteriormente distintos pasajes de Alberti, que manifestaban un odio verdaderamente cómico e infantil contra los «signori», de cuyos círculos estaba el autor excluído. Esos pasajes pueden aumentarse fácilmente. Y las declamaciones contra toda existencia señorial, contra los placeres señoriales de la caza, contra las costumbres de la «clientela», etc., terminan siempre con la farisaica loa de la honrada «burguesía». Cierto: los intereses comerciales, los frutos filosóficos de la lectura, el consejo del confesor, todo contribuyó al aburguesamiento de la concepción de la vida. Pero las desmesuradas injurias en que Alberti se desata, cuando su discurso llega al tema de los «signori», y que atestiguan que debía tener de ellos experiencias endiabladamente malas, revelan que el resentimiento fué la fuerza impulsiva más intensa quizá, que le llevó a su concepción del mundo, honradamente burguesa.»

En todos los tiempos, éste ha sido, en efecto, el apoyo más firme de la moral burguesa. El «burgués» virtuoso dice aun hoy: «las uvas están verdes», y con ello se consuela a sí mismo.

es cierta. Ni la Antigüedad ni el Cristianismo conocían esta valoración que priva al valor moral y a la significación de la vida de toda conexión interna con el universo, con el origen biológico, con la historia — y por último con Dios, y quiere fundar todo valor *solamente* en la propia fuerza del individuo, aislada y limitada. El último fundamento de esta nueva manera de valorar es una *actitud distinta al aprehender los valores.* Si veo a una persona que por efecto de su bien dotada naturaleza posee una excelencia de voluntad o una preeminencia de talento, que otra persona necesita conquistar penosamente, preferiré la primera a la segunda — si mi intuición y mi senti-

Ahora bien, hay lugares o épocas en donde ciertos gremios adquieren la mentalidad «burguesa» por pura necesidad, y la conservan gustosos «haciendo de necesidad virtud». Si estos gremios llegan a tener consideración e influencia, y acaban por «dar el tono» en una comunidad, entonces no puede evitarse que su mentalidad reciba el sello de reconocida y loable. Su espíritu *se convierte en el espíritu general.* Este proceso se ha desarrollado con singular claridad en Florencia, que, precisamente, por ello está dominada por la burguesía desde el siglo XIV, mientras que otras ciudades (Venecia) conservan todavía, durante largo tiempo, su sello señorial.

De Werner Sombart: *El burgués*. Munich y Leipzig, 1913. Sección III, capítulo 27, páginas 439-440:

«Las acertadas características de la moderna moral burguesa que Sombart da (especialmente en las secciones 2 y 3 del libro II), confirman ampliamente nuestra tesis de la lenta y silenciosa falsificación de los valores, de las virtudes y de los conceptos morales cristianos, en la valoración de aquellas cualidades y actividades humanas que hacen florecer los negocios burgueses (bien entendido, que manteniendo los antiguos *nombres* venerables y el pathos cristiano). Lo que Wedekind dice del pecado. Es muchas veces *literalmente* cierto si se aplica a los *falsos* valores modernosr son *denominaciones mitológicas para malos negocios.*»

miento se orientan hacia los *valores mismos*. Contemplaré alegre y reconocido el hecho de que aquélla tenga lo que ésta necesita adquirir — el hecho de que, por tanto, aquélla se encuentre más cercana al ideal de la perfección. ¿Cómo le ha sido dada tal cualidad? Esta es ya otra cuestión. Pero la persona que con dotes morales superiores trabaja por conseguir los fines de la vida, puede alcanzar con su actividad un nivel *superior* al que consigue alcanzar la otra.

Mas este «poder ver» y «celebrar» sin envidia la existencia de una «naturaleza» mejor o (en un supuesto religioso) la existencia de una «gracia», queda sustituído por una conducta muy *distinta*, cuando la naturaleza inferior y más pobre no puede *soportar* la distancia primordial a que la superior está de ella; cuando, al compararse con la superior, sufre. Entonces, con arreglo al mecanismo del resentimiento, ya descrito, se produce la tendencia a negar que ese valor primario sea un valor moral. Y esto se verifica atribuyendo el valor moral exclusivamente al «trabajo», merced al cual se consigue una *elevación* del nivel moral (independientemente del valor inicial y terminal). La mirada, en lugar de dirigirse, como en un principio, a las *cualidades* valiosas presentes, dirígese ahora al «trabajo» subjetivo; y el resultado es el axioma de que «sólo aquello que todos — incluso el peor dotado — pueden y saben hacer, tiene valor

moral». Los hombres resultan «iguales» en valor moral y en fuerzas morales — «iguales» en el sentido de que el nivel fijado como medida fundamental es el nivel del moralmente *ínfimo* por su naturaleza. La «naturaleza» superior y más rica queda, mediante este nuevo principio de enjuiciamiento, expoliada y desposeída, porque «no ha hecho nada» por adquirir sus dones y porque estos dones, ante el tribunal de la valoración ética, son de un valor cero. Por otra parte, esta actitud eleva la conciencia que de sí mismo tiene el desheredado del mundo moral, el «proletario moral», por decirlo así; pues esa preeminencia de la «naturaleza excelsa», que no podía soportar, queda ahora desvalorada, y en cambio las callosidades y el sudor de su «trabajo» moral, resplandecen ahora, con el fulgor de un valor supremo. Así — a consecuencia de esta inversión de los valores — se acalla la secreta sed de venganza que siente el mal nacido contra el dotado de una naturaleza superior (1).

El motivo que impulsa a esta inversión de los valores no tiene nada que ver con el supuesto *conocimiento* de que los valores morales deben fun-

(1) De Marco Porcio Caton, un «burgués» (en el sentido de W. Sombart) antiguo y un hombre resentido en más de un aspecto, dice Leo que su moralismo nació del sentimiento de la distancia que le separaba de la antigua nobleza romana, a la cual no pertenecía. Cf. *Sobre la agricultura* (F. Leo: *Historia de la literatura romana*, I.)

darse en actos *libres* (1) — a diferencia de otros valores, por ejemplo, los estéticos—. Muéstralo el hecho de que la misma inversión se produce también en esferas de los valores que son ajenas a la ética, como, por ejemplo, en el terreno de la vida jurídica y económica. Los teóricos ingleses del Estado y de la economía, primero John Locke y más tarde Adam Smith y Ricardo, no hacen sino proclamar en sus teorías de la propiedad y del valor, una tendencia efectiva de la valoración moderna. Según ellos, el derecho de propiedad debe fundarse en el *trabajo* realizado sobre las cosas, no en la ocupación ni en otros orígenes. Es claro que este nuevo criterio ha de conducir a la crítica más radical de la propiedad existente, mientras el derecho de propiedad pueda históricamente referirse a la ocupación, a la guerra (2), a la donación, a los derechos de primogenitura, etc. Todo

(1) Está muy lejos de nuestro ánimo asentir a la opinión de Herbart, según la cual la censura y la alabanza morales alcanzan con «igual fuerza» a todo acto voluntario, rigurosamente determinado, sin que haya, por tanto, ninguna diferencia esencial entre los valores morales y los estéticos. También, según nuestra opinión, el valor moral se refiere solamente al acto «libre». Pero esta afirmación no implica que un acto «libre» por su *esencia* íntima (esto es, un acto que, aunque siguiendo una ley propia de justeza, no está determinado por las leyes de la motivación) necesite tener su causa en el *individuo* mismo que lo realiza y que sólo *entonces* reciba valor o no valor moral. La causa de la realización de un «acto libre» puede estar situada fuera del individuo, en la tradición o la herencia. Véase acerca de esto mi libro antes citado: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, parte II, 1914.

(2) Cf. mi libro: *El genio de la guerra y la guerra alemana*, 1915.

derecho hereditario es, sobre este supuesto, impugnable en *principio*, mientras no se demuestre que es un simple medio técnico de repartir las cosas, un recurso idóneo para la más fructífera elaboración de las cosas. Pero así como toda actividad moral se realiza en los límites del *ser* moral, así también el trabajo sobre las cosas presupone la propiedad de ellas y los fines del trabajo, la organización del trabajo, las técnicas y formas del trabajo cambian en dependencia histórica del orden de la propiedad (1).

¿Quién no verá que esta «teoría» se ha originado en la *envidia* de las clases trabajadoras a los grupos que no han conseguido por el trabajo lo que poseen? Precisamente por esto, el derecho de propiedad de estos grupos queda considerado como ilusorio en principio, o como la consecuencia de un estado de violencia que es lícito derrocar.

Cosa análoga sucede con la teoría que atribuye el *valor* al trabajo. La diferencia originaria entre los valores de las materias contenidas en los bienes (materias diversas según la naturaleza del país), y los valores *formales*, independientes del «trabajo» implícito en ellos y debidos a la inven-

(1) Análogamente, las formas económicas de la organización y del trabajo cambian sólo dentro de los límites que les dejan las relaciones de poder político; su modificación obedece, pues, a una causalidad propia, que no es explicable «económicamente».

tiva de los inventores, inventiva que da al trabajo sus *modelos;* el valor que poseen como síntesis de los resultados conseguidos gracias a la actividad combinatoria del director del trabajo, son escamoteados desde un principio — o cambiados en calderilla de «trabajo» — para dar base a la insensata tesis de que cada cual tiene derecho a *la misma* cantidad de valores que ha producido con su «trabajo» (el llamado «derecho al producto íntegro del trabajo»).

Otras dos reglas fundamentales van unidas estrechamente a la mencionada. Primero, la negación de la solidaridad del género humano en la culpa y en el mérito morales, solidaridad que constituye el permanente supuesto de la valoración cristiana; y segundo, la hipótesis de una *igualdad* entre los hombres, en cuanto a sus dotes espirituales y morales (Descartes, Locke) (1).

La tesis de que el valor moral se halla limitado a lo «adquirido por uno mismo», va unida a la idea de que el valor moral de cada individuo se refiere a lo que «hace»; de modo que conceptos como «culpas hereditarias», «bienes hereditarios», «participación en los méritos morales de las personas santas», «culpas comunes», aparecen sin sentido.

(1) Herbart llevó esta idea hasta su extremo en su concepto del alma sin facultades.

La idea de una *solidaridad moral* (1) del género humano se encuentra no sólo en conceptos como los de que «todos pecamos en Adán» y «todos resucitamos en Jesús», sino también en la idea de que debemos sentirnos «cómplices» a la vista de toda culpa ajena (no debiendo, por tanto, «acordarnos» solamente de las nuestras propias) y en la idea de la participación de todos en los méritos de los santos y de la posible salvación de las «ánimas» por las obras morales de sus descendientes, y en muchísimas ideas análogas de la doctrina cristiana. Pero la idea no se halla limitada a la concepción cristiana. Por otra parte, muchas sectas cristianas la han negado. Corresponde a una concepción en que la omisión del acto amoroso es valorada como pecado — en cuanto es consecuencia de una atención demasiado circunscrita a determinados objetos—, y en que, además, el ascenso o el descenso de los valores morales *no* está ligado al hecho de que se den a conocer en manifestaciones visibles y entren en la tradición histórica. Es claro que *estos* dos supuestos *no* se dan en el concepto de la filantropía moderna (2). Prescindiendo de esto, toda

(1) He demostrado a fondo el principio de la solidaridad moral en la segunda parte de mi *Formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Sobre su aplicación, véase mi: *De lo eterno en el hombre*, tomo I, especialmente *Las ideas cristianas del amor y de la comunidad y el mundo actual*.

(2) Pues — como se ha mostrado — la esencia de la filantropía moderna consiste en que la «organización sensible» no es considerada como una

moral cuyos valores se refieran a los que viven en la muchedumbre de su propia riqueza, a los que están seguros de su personal valía, a los que afirman su más profundo ser y existencia, propenderá a *extender* nuestra responsabilidad *propia* hasta el límite máximo, por encima de la propia persona, abarcando a todos aquellos cuya vida dependa en algún modo de la nuestra. A la inversa, la moral contraria, «la moral de los esclavos» — como dice Nietzsche—, se caracteriza por limitar hasta el máximo la responsabilidad y rechazar en lo posible toda culpa por las acciones «ajenas» y, por otro lado, no admitir nada como gracia (1). La idea de la solidaridad moral — apenas comprensible ya para el hombre moderno — presupone, por decirlo así, una *capitalización* interior de los valores morales en el «reino de Dios», de cuyos resultados *todos* los individuos pueden participar una y otra vez (2). Esta idea es

limitación, sino como la raíz misma del «amor»; y en que el beneficio no es estimado como *señal* del acto amoroso, sino que éste es considerado como la causa del bienestar resultante y perceptible al exterior. Según Tomás de Kempis, «Dios mira el amor del donante, no el don del amante». Según la filantropía moderna, la estimación se hace *a la inversa*.

(1) El «no admitir nada como gracia» es un rasgo *singularmente* innoble de la moral moderna. Cf. lo dicho sobre la humildad en mi ensayo: *De la rehabilitación de la virtud*.

(2) Espero que no se equipare la idea de la solidaridad moral con la moderna idea, según la cual «la solidaridad de intereses» (por ejemplo, de los trabajadores que se declaran en huelga, o de los miembros de un trust con el que no pertenece a él) debe fundar la obligación moral de «proceder de acuerdo».

la consecuencia de una actitud que siente espanto ante la mera *visión* del mal — prescindiendo de *quien* lo cause — y entusiasmo ante la del bien, y que considera complicado en ambas el destino *total* de la humanidad y aun de todas las personas espirituales. «Todos responden por uno y uno por todos» (1).

Cuando un grupo se aplica a la realización de los supremos valores objetivos, la cuestión de *quién* los realice desaparece, si bien cada cual está atento siempre a la realización. Otra cosa acontece cuando esta actitud cambia, como naturalmente no puede menos de suceder si los valores son entendidos en sentido subjetivista — como enseñan la mayoría de los filósofos de la Edad Moderna—. Una propensión radical a rechazar la responsabilidad por las culpas ajenas es el resultado de *este* cambio en la forma de vivir los valores. Es, además, una consecuencia de la propensión a *desconfiar* en principio del valor moral del prójimo. Cuando se tiene la conciencia y el sentimiento de que los demás hombres, *ceteris paribus,* son malos, la consecuencia necesaria es rechazar toda responsabilidad por sus acciones (2).

(1) En las acciones y palabras del viejo *staretz*, en los *Hermanos Karamasow*, ha dado Dostoiewsky maravillosa expresión a la auténtica idea cristiana de la solidaridad en la culpa y el mérito.

(2) Sobre el enorme papel que esta radical *desconfianza* de hombre a hombre representó dentro del calvinismo, véase lo dicho por Max Weber en sus profundos estudios sobre el espíritu del capitalismo y el calvinismo.

Pero hay que dejar sentado, como punto esencial, que la moral moderna se basa en la propensión a *desconfiar radicalmente* del hombre, en general, y de sus valores morales, en particular. La actitud del comerciante que teme ser engañado por sus competidores, se ha convertido en la actitud fundamental de la moderna percepción del prójimo. Esta «desconfianza», emparentada muy de cerca con el resentimiento, es la que ha producido el moderno individualismo moral y la negación del principio de solidaridad, que nos parece hoy tan «evidente».

El *segundo* principio de la moral moderna — que se deriva de la tendencia a no dar valor más que a lo producido por uno mismo — es la doctrina de la *igualdad* moral de todos los hombres. Ni ante Dios y su gracia; ni como diferencias originales en las «dotes» de los individuos, de las razas, de los pueblos, en fin, de la humanidad como todo, frente al reino animal; ni por herencia o tradición existen, según este principio, entre los hombres diferencias morales esenciales, *independientes* de la actividad moral individual. Tanto el mundo griego como el cristiano reconocían estas diferencias: aquél en la doctrina greco-romana de que la esclavitud es una «institución natural»; éste en la doctrina del sentido moral de la gracia — así como en la doctrina de las diferencias en las dotes morales—. Pero la doctrina moderna de

la igualdad — ya se presente como la comprobación de un hecho o como una «exigencia» moral, o como *ambas cosas* a la vez — es un evidente producto del resentimiento (1). Pues ¿quién no ve que, tras la exigencia de igualdad, al parecer tan inofensiva — ya se trate de la igualdad moral o de la económica, social, política, eclesiástica—, se esconde, única y exclusivamente, el deseo de *rebajar* a los superiores, a los que poseen más valor — según la escala valorativa—, al nivel de los inferiores? Nadie que se sienta en posesión de la fuerza o de la gracia exigirá la igualdad en el juego de las fuerzas, en ninguna esfera del valor. Sólo quien teme *perder* exige la igualdad como *principio general*. La exigencia de igualdad es siempre una especulación a la baja. Cuando los hombres son iguales, lo son por los caracteres de *ínfimo* valor. La idea de la igualdad, como idea puramente racional, no podría jamás poner en movimiento una voluntad, un apetito, ni un afecto. Pero el resentimiento, que no puede ver con alegría los valores superiores, oculta su verdadera naturaleza bajo la exigencia de la «igualdad». En realidad

(1) No necesito decir que tanto la psicología general como la psicología criminal han roto completamente, en la actualidad, con la doctrina de la igualdad de las dotes morales. No obstante, casi todas las instituciones escolares y jurídicas, procedentes del movimiento liberal, están aún edificadas sobre este supuesto, *abandonado* hace ya mucho tiempo por la ciencia. Cf. el interesante material en Carlos Rath: *Sobre la herencia en las disposiciones para el crimen*. Stuttgart, 1914.

lo que quiere es la decapitación de los que poseen esos valores superiores, que le indignan (1).

Como afirmación de un hecho, la tesis de la igualdad primaria de las facultades espirituales humanas sostiene que todas las desigualdades existentes se reducen a diferente cantidad de *trabajo* y experiencia, o que — cuando *no* son explicables de este modo — descansan en organizaciones artificiosas e «injustas», que el pathos de la época tiende con toda su fuerza a anular.

2. *La subjetivación de los valores.*

Supuesto común de todas las modernas teorías morales es que los valores, en general, y los valores morales, en particular, son fenómenos *subjetivos* de la conciencia humana y no tienen existencia ni sentido alguno fuera de la conciencia. Los valores son las sombras que proyectan nuestros apetitos y sentimientos. «Bueno es lo que es apetecido; malo, lo que es detestado.» Sin una conciencia humana que apetezca y sienta, la rea-

(1) La idea de la «justicia», como tal, no exige la igualdad, sino sólo una conducta equivalente ante valores *iguales*. Cuando G. Rathenau, en sus *Reflexiones*, dice: «La idea de la justicia descansa en la envidia», la frase es cierta, pero solamente aplicable a la *falsificación* de la idea de la «justicia» por el resentimiento, no a la genuina esencia de la justicia.

lidad *es* un conjunto de seres y sucesos, exentos de valor (1).

Este principio moderno conduce a *dos* consecuencias, que han constituído sendos puntos de partida para la moral moderna: a la justificación de una anarquía total en las cuestiones del juicio moral — tanto que no parece poder establecerse aquí nada «fijo» — o a la admisión de algo que sustituya la verdadera objetividad de los valores, una llamada «conciencia genérica», universalmente válida, que hace sentir su fuerza sobre el individuo en la forma de una voz — el deber — categóricamente imperativa. El reconocimiento o la posibilidad del reconocimiento de una voluntad o de una acción como «buena» viene a reemplazar la inexistente *objetividad* de los valores.

También en el origen de *esta* idea, ha sido el resentimiento decisivo. El hombre resentido, sobre cuya insuficiencia *gravita* pesado, atormentado y angustioso, el juicio adverso que él mismo pronuncia sobre su propia existencia, fundándo-

(1) No puede darse aquí una demostración positiva de que los «valores» son fenómenos últimos, independientes, que no tienen nada que ver con los «sentimientos» o las «disposiciones» para ellos (aunque se nos presentan en la *función* del sentimiento, como los colores se nos ofrecen en la *función* de la vista); ni tampoco son «abstracciones» con referencia a los actos de juicio. Un análisis de estas cuestiones, con una crítica de todas las teorías reinantes sobre los valores, que contradicen a nuestra tesis anterior, halla el lector en la parte II de mi libro: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Niemeyer, Halle, 1914. Cf. también mi artículo *Ética* en los *Anales filosóficos*, año II, 1913, editados por Frischeisen-Köhler.

se en el orden *objetivo* de los valores; ese hombre que a la vez se da cuenta, en secreto, de la arbitrariedad o trastrocamiento de sus propias valoraciones (1); ese hombre «valora» la idea misma de valor, y la transforma, *negando* el orden objetivo de los valores. He aquí otra vez la tendencia de este movimiento interior reducida a palabras: «Tus (vuestros) valores (esto es, los valores de aquellos que subsisten como justificados, como «buenos», ante el orden objetivo de los valores), no son «más», ni son «mejores» que nuestros valores (que nosotros mismos sentimos como «arbitrarios», como «subjetivos»). ¡Abajo con ellos! ¡*Todos* los valores son «subjetivos»! He aquí un proceso que percibimos con frecuencia: el hombre resentido *empieza* con el propósito, natural a todo hombre, de dirigir su voluntad hacia el «bien». No corrompido aún por motivos determinados de engaño, considera «en un principio» el bien como algo objetivo, eterno, independiente de la sutileza y albedrío humanos. Pero si este esfuerzo no tiene éxito; si con envidia y odio contempla ese hombre a aquellos que se afirman como «buenos» ante el orden objetivo de los valores, entonces crecerá en él la tendencia a derrocar la idea del «bien» mismo, rebajándola

(1) Cf. el capítulo I de este ensayo, donde se habla de la «trasparencia» de los valores auténticos a través de los «valores aparentes».

hasta convertirla en la mira *de su efectivo* apetito, de su estado real. Una voluntad positivamente afanosa de reforma se daría a conocer en que su poseedor, en lugar de percibir y mantener el contenido del bien objetivo, *reconocido* hasta entonces, ve y mantiene otro contenido, al que dedica su vida y actividad, como «único bien». Otra cosa, empero, sucede con el resentimiento. El resentido se venga de la *idea*, ante la cual no puede afirmarse, rebajándola hasta convertirla en un estado subjetivo. La conciencia de sus pecados y de su nulidad, hace saltar el bello edificio del mundo de los valores y rebaja la idea hasta sí mismo, para conseguir así una ilusoria salvación. «Todos los valores son «sólo subjetivos», relativos al hombre, al apetito, a la raza, al pueblo, etc...»

Pero pronto se hace de nuevo perceptible la necesidad de formas que constriñan el juicio. El hombre resentido es un débil; no le basta su solo juicio; es la antítesis absoluta del que realiza el bien objetivo, aunque esté solo a verlo y sentirlo, contra un mundo de oposiciones. La «universalidad» o «validez universal» de la valoración, resulta, pues, el sustitutivo necesario de la auténtica *objetividad* de los valores. El resentido no investiga lo que sea el bien; busca un apoyo en las preguntas: «¿Qué piensas tú? ¿Qué piensan todos? ¿Cuál es, en conclusión, la tendencia «uni-

versal» del género humano? O ¿cuál es el sentido de la «evolución», a fin de que, viéndolo, pueda yo introducirme en su «corriente»?, etc. Lo que nadie es capaz de ver y descubrir, eso es lo que ahora *todos* han de ver. La acumulación de muchos conocimientos iguales a cero, ha de dar por resultado un conocimiento positivo. Lo que jamás es «bueno» por sí mismo, ha de resultar bueno porque era bueno ayer o proviene de ayer, en línea recta.

Los niños y las naturalezas serviles tienen la costumbre de disculparse diciendo: «¿No han hecho también los demás lo que he hecho yo?» La comunidad en el mal — que según la *auténtica* moral aumenta la maldad de lo malo, puesto que la maldad de la imitación y del espíritu servil *se suman* a la maldad del objeto querido — se convierte ahora en el aparente «derecho» a transformar lo malo en «bueno». Así es como los rebaños de los resentidos multiplican su número y toman *su* conciencia gregaria por un sucedáneo del «bien objetivo», que empezaron por negar. Y también en la teoría, la objetividad del bien es reemplazada por la «ley universalmente válida de la voluntal humana» (Kant) o — todavía mucho peor — por una identificación de lo «bueno» con la «voluntad de la especie» (1).

(1) No desconocemos en modo alguno la diferencia que existe entre la

Ya la filosofía de la «ilustración» llevó a su mayor extremo esta sustitución de la idea de «objeto», por la de lo «universal», o lo «universalmente válido». En todos los problemas de valor — trátese del derecho, del Estado, de la religión, de la economía, de la ciencia, del arte — otórgase a las dotes para producirlo y a las normas de apreciación, comunes a todos los hombres, el sentido de un «ideal», con arreglo al cual deben medirse los productos concretos, positivos de la cultura. «Universalmente humano» es una palabra a cuya significación se asocia un valor supremo. Pero psicológicamente no se descubre en ella nada más que *odio* y *negativismo* contra *toda* forma *positiva* de vida y de cultura, que es siempre una denodada superación de lo «universalmente humano» — y que por tanto, *medida* por lo común a todos los hombres, se desvanece forzosamente en la nada (1). Mientras el objeto, y singularmente ese objeto que llamamos valor, sea tomado en el llano sentido del *auténtico* objetivismo, según el cual la posibilidad de que los hombres coincidan en reconocerlo, puede ser a lo

teoría kantiana y la de la «conciencia de la especie». Pero la *auténtica* objetividad de los valores queda negada también cuando es definida como la X de una posible voluntad «universalmente válida». Pues aun cuando el «bien» es universalmente válido, no puede ser definido en modo alguno como la máxima apta para convertirse en principio universalmente válido.

(1) Por eso el título de la obra de Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, significa ya un camino de perfeccionamiento.

sumo un *criterio social* para el *derecho* social a *afirmar* que existe, pero nunca un criterio para la *verdad* de la afirmación, ni menos un criterio para la esencia de la objetividad — es claro que el hecho de que la comprensión y el reconocimiento de cierta esfera de valores quede limitado a *un* pueblo o a *un* grupo (por pequeño que sea) no podrá ser jamás objeción válida contra su autenticidad, contra su fundamento real. Hay problemas y teorías matemáticas que sólo muy pocas personas son capaces de comprender. Otro tanto puede acontecer también en las cosas morales y religiosas. Actitudes espirituales de cierta índole religiosa, por ejemplo, la fe, el presentimiento, etcétera — actos cuya posibilidad de realización se halla acaso ligada a maneras y formas de vida muy determinadas y que además necesitan un ejercicio sistemático (ascetismo) — pueden muy bien ser condiciones subjetivas necesarias para la experiencia de ciertas esferas de la realidad, para las cuales otros hombres, que no poseen esos actos y maneras de vida, son «ciegos», porque justamente *el* «entendimiento humano», que representa una «disposición universal», no constituye un órgano suficiente para la aprehensión de esas realidades. No la auténtica, sino la falsa idea del ser y del objeto es la que puede negar esto.

El concepto de la «revelación» significa en el sistema del objetivismo — con entera independen-

cia del sentido que le den las religiones positivas — que ciertas verdades y valores objetivos pueden ser *comunicados* por seres dotados de disposiciones cognoscitivas o de capacidades sensibles más ricas, y ofrecidos a otros que no poseen *ningún* órgano para el conocimiento primario de aquellos objetos. Estos últimos han de «creer» lo que aquéllos «ven». En este sentido formal, la «revelación» es un concepto fundamental en la teoría del conocimiento y en *toda* auténtica cultura humana. Este concepto se presenta con rigurosa necesidad cuando lo que decide en el reparto social del conocimiento de la verdad y del conocimiento del valor, es la pericia y la competencia y no el principio de que lo afirmado responda a una «disposición universal» (1).

Otra cosa sucede cuando el resentimiento falsea la idea del objeto, convirtiéndola en la de «validez universal», o posibilidad de un reconocimiento universal. *Entonces,* naturalmente, ha de considerarse como «figuración subjetiva» todo lo que no sea «comunicable», o lo sea sólo en una medida limitada, o a base de cierto género de vida; todo lo que no sea «demostrable», en suma, todo lo que no pueda entrarle por los sentidos y por el

(1) Sobre el hecho de que el conocimiento «inmediato» de un ser y objeto *antecede* a todas las cuestiones posibles acerca del «criterio» universalmente válido para afirmar este ser, cf. mi trabajo sobre los *Ensayos de una filosofía de la vida.*

intelecto al último imbécil. Y así es como, para este moderno desvarío, el mero hecho de las diferencias entre los valores, entre los sistemas morales y estéticos, religiosos y jurídicos, etc., existentes en el mundo de los pueblos, significa, naturalmente, una prueba de que los valores no están fundados en las *cosas*, sino sólo en las «necesidades humanas, subjetivas y mudables» — naturalmente, según aquel hermoso criterio que pone la convención gregaria *sobre* la «verdad» y el «bien», y que, nacido del resentimiento contra lo que permanece inasequible al mero rebaño, no representa sino *una* fórmula lógica de este mismo resentimiento.

Excluir la «revelación» de entre las especies constitutivas de conocimiento, que existen con independencia de la experiencia sensible y de la razón, es la obra del «resentimiento», que quiere convertir la «cognoscibilidad humana universal» en la medida de lo verdadero y lo existente.

3. Exaltación del valor de utilidad sobre el valor de vitalidad en general.

La rebelión de los esclavos, en la moral de la Edad Moderna, fundada en el resentimiento, se da a conocer ante todo en que los *valores esenciales materiales* — a que pueden reducirse to-

dos los valores—, y no sólo las *personas* encargadas de realizarlos, según su clase, trabajo y vocación, quedan ordenados en esa moral según un rango de preferencia que no sólo no corresponde a su verdadero rango jerárquico, sino que lo *invierte* y trastoca.

Este hecho se revela, no sólo en las valoraciones morales, propiamente dichas, de la Edad Moderna, sino también en su concepción del mundo (1) y en su ciencia teórica. Ello tiene por consecuencia que la moral de la Edad Moderna puede apelar, sin contradicción, a la «ciencia» contemporánea, e incluso se encuentra defendida por los hechos y teorías de la ciencia y aun — en los límites de este ideal científico — «demostrada»; aunque, por desgracia, este «ideal científico» mismo descansa en una valoración inspirada por el resentimiento. Una teoría sirve, pues, de puntal a una práctica que ha sido, a su vez, el origen de esta teoría.

Empezamos por el lado moral-práctico de este

(1) Usamos la expresión «concepción del mundo» en el sentido de G. de Humboldt, según el cual significa *la estructura del modo en que concibe el mundo* una raza, un pueblo, una época, etc. Aquellos que tienen esta «concepción del mundo» no necesitan saber nada de ella. Basta con que, para ellos, la efectividad del mundo esté organizada y acentuada conforme a esa estructura. La «ciencia» de una época está condicionada siempre por esta «concepción del mundo». Cf. especialmente G. de Humboldt: *Sobre el estudio comparado del lenguaje*. Cf. mi ensayo *Sobre la esencia de la filosofía* en el tomo I de *Lo eterno en el hombre*, Leipzig, 1918. Editorial «Der Neue Geist».

proceso conjunto que, en el fondo, es concreto y unitario.

Entre las distintas clases de esencias, hay *dos* que ocupan el centro en el mundo de los valores, y de las cuales una es evidentemente preferible a la otra: el valor de utilidad y el valor vital. Podemos también decir: el valor de «conservación» y el valor de «expansión»; el valor de «adaptación» y el valor de «conquista»; el valor de «instrumento» y el valor de «órgano» (1).

Esta preferencia radica en la *esencia* misma de ambos valores. Los valores de la primera serie están fundados sobre los de la segunda serie, de tal suerte que sólo cabe vivirlos cuando estos otros están dados en alguna medida. Todo valor utilitario es valor «para» un ser vivo. «Útil» es todo aquello que contiene la relación de una causa gobernable y aplicable a la realización de un bien, cuyo valor es ser agradable a los sentidos. Pero la sensación de lo agradable no está condicionada solamente por la naturaleza de un espíritu, en general, sino por la de un espíritu que se manifiesta en esta forma y organización determinada de *vida*, la cual, por su parte, como *conjunto*, representa un determinado *valor* vital. Este

(1) Mi libro *El genio de la guerra y la guerra alemana*, 1915, demuestra cómo, mediante esta inversión del orden jerárquico entre lo «noble» y lo «útil», los valores de la moral guerrera quedan subordinados a los valores de la moral mercantil, principalmente en Inglaterra.

valor vital no puede reducirse al valor de lo agradable, pues hay acciones y cosas que menoscaban los valores vitales y, sin embargo, pueden ser «agradables» (1). La existencia de valores vitales puede concebirse muy bien *sin* lo agradable; no así lo contrario. Es evidente el valor de preferencia que tiene lo agradable sobre lo desagradable; pero el valor de las cosas *mismas* agradables y desagradables se regula según que esas cosas sean o no apropiadas para *elevar* los valores vitales. Una cosa agradable que, al mismo tiempo, es obstáculo para la vida, es un no-valor vital, y, por tanto, mala. El valor de las cosas agradables, etcétera, se regula, pues — independientemente del grado en que sean agradables—, según el valor que, como seres vivos, tengan los seres vivos que encuentran agradables estas cosas. Lo agradable para un ser vitalmente valioso es preferible a lo agradable para un ser vitalmente menos valioso. *Toda* vida descendente se denuncia por el hecho de encontrar agradables las cosas y acciones apropiadas para provocar un aumento en la *decadencia* a que — con independencia de la voluntad consciente — tiende esta vida. La perversión del apetito y del sentimiento — de modo que resulte agradable lo que es «normalmente» desagrada-

(1) Omito aquí la multitud de hechos, con frecuencia aducidos, que demuestran la incongruencia entre el fomento de la vida y el placer sensible de lo agradable; es el tema de los venenos dulces y las medicinas amargas.

ble — es una *consecuencia* del sentimiento de que la vida decae. Por esta razón, los valores de lo agradable — o, respectivamente, las cosas y situaciones (por ejemplo, la riqueza) que llevan en sí esos valores como fuentes del agrado — no deben ser distribuídos por igual a todos los hombres — conforme a la «justicia»—, sino que éstos tienen, según su valor vital, un derecho variable a obtenerlos. Toda distribución «igual» de los valores agradables (y toda tendencia a ella) perjudicaría, pues, «injustamente», a los poseedores de valores vitales superiores; y sería «mala», por tanto, ya que perjudicaría a la vida como *tal*. Establecería una tendencia creciente a la perversión del sentimiento y haría que cosas y acciones esencialmente nocivas a la vida fuesen cada vez más estimadas como agradables.

Lo «útil», por su relación con lo agradable, depende, como éste, del valor *vital*; y también depende de él porque no toda causa de agrado es útil, sino solamente la causa *gobernable* por la voluntad. Pero este *gobierno* sólo puede ser ejercido por el ser vivo. La medida en que una cosa se plega a este gobierno, es también una medida parcial de la utilidad de esa cosa como causa de agrado. Así, pues, cuando en principio la actividad enderezada a obtener causas (medios) de agrado entra al servicio de estos medios, de tal modo que la medida y la índole de esta actividad

se hacen independientes de la mayor o menor capacidad que muestran los medios para ser gobernados (hacia cualesquiera fines valiosos vital y positivamente), la actividad misma se torna «mala» y el sistema todo que la constituye es una expresión de vida descendente. Pues de la ley de preferencia, establecida al principio, se sigue el corolario de que todo aumento en las causas de agrado es malo, cuando estas causas no son ya vitalmente *gobernables* y cuando no son distribuídas a sus respectivos poseedores, en la medida en que éstos pueden gobernarles.

En resumen: la vida «debe» producir cosas útiles y gozar cosas agradables sólo en cuanto que ocupa un rango *superior* en la serie de los valores vitales y puede *dominar* libremente las cosas útiles.

Ahora bien; este orden jerárquico de los valores ha sido derrocado y convertido en su contrario, por la moral moderna; y no en una, sino en muchas relaciones (1).

(1) Si el derecho penal vigente, hoy en Europa, fuera reducido al orden jerárquico de los *bienes* jurídicos que presuponen sus leyes, se vería que, por doquiera, los valores vitales están subordinados a los valores útiles, y que se castiga con penas más duras el daño inferido a los últimos que el inferido a los primeros. Considérese, por ejemplo, la relación entre la lesión corporal y el robo. En la guerra mundial, esta perversión de la valoración llegó a ser verdaderamente grotesca. Las exigencias de los Estados europeos sobre el cuerpo y la sangre de sus ciudadanos, fueron mucho mayores que las exigencias sobre su riqueza. Recuérdese lo cautelosas y vacilantes que fueron las intromisiones en el orden de la propiedad.

a) Lo útil y lo agradable.

Todo lo que, con sentido, puede llamarse «útil», lo es sólo como medio para conseguir algo agradable. Lo agradable es el valor fundamental; lo útil es el valor derivado. El sentido de toda civilización utilitaria, o de tal civilización, en cuanto produce cosas útiles, es el goce de cosas agradables. El valor definitivo de las cosas útiles se regula, por tanto, según la *capacidad* de goce de sus poseedores. Si el trabajo que cuesta la producción de estas cosas, disminuye la capacidad de goce, entonces no compensa. Se puede y debe subordinar el goce a otros valores superiores: a los valores vitales, a los valores espirituales de la cultura, a la «Santidad». Subordinarlo empero a lo *útil,* es un absurdo; significa subordinar el fin al medio (1).

No obstante, se ha establecido en la moral moderna la regla de preferencia de que el trabajo útil es mejor que el goce de lo agradable.

Esto revela un ascetismo específicamente *moderno,* que fué extraño por igual a la Edad Media y a la Antigüedad, y cuyas fuerzas impulsivas son una componente muy importante de las fuerzas internas que han conducido al desarrollo

(1) Sobre el orden jerárquico objetivo de los valores y el orden de preferencia entre ellos, cf. mi libro *El formalismo en la ética y la ética material de los valores,* I y II, especialmente I, 2, 5. Cf. como aplicación concreta de esta ley, mi libro *Sobre las causas del odio a los alemanes,* 2.ª ed., 1918.

del capitalismo moderno (1). Este ascetismo representa en cierto sentido la *antítesis* perfecta de otra forma «ascética» de la vida, la evangélica, que tenía justamente por fin el *incremento* de las funciones vitales y, entre ellas, la capacidad de goce.

El ascetismo moderno se revela en el hecho de que el goce de lo agradable, a que se refiere todo lo útil, experimenta un progresivo desplazamiento — *hasta* que, finalmente, lo agradable queda subordinado a lo útil—. También aquí, el motivo que impulsa al hombre moderno, partidario del trabajo y de la utilidad, es el resentimiento contra la superior *capacidad* de goce, contra el arte superior para gozar; es el odio y la envidia contra la vida más rica, que engendra siempre una capacidad de goce más rica. Así invierte el valor de lo

(1) Los trabajos de Max Weber y Ernesto Troeltsch, sobre el origen del capitalismo moderno en el calvinismo, han demostrado con gran belleza que el impulso moderno hacia el trabajo (el impulso de adquisición sin término, no limitado por ninguna necesidad, es sólo su consecuencia) no es, en modo alguno, el resultado de una manera de pensar y de sentir que *afirme* el mundo y la vida (como la que existía en el Renacimiento italiano), sino que ha crecido, sobre todo, en el solar del calvinismo, doctrina tenebrosa y hostil al goce, que da al trabajo un fin transcendente y, por tanto, inaccesible («trabajar para la honra de Dios») y a la vez narcotiza con el trabajo a los fieles, para librarlos de la incertidumbre y la duda sobre si son «llamados» o «elegidos». Cf. el ensayo sobre el burgués, I y II. Cf. además mi conferencia *Sobre las causas del odio a los alemanes*, 2.ª edición, Leipzig, 1918.

El hecho de que el «espíritu judío» (que Sombart considera como una causa principal en la generación de la forma social capitalista) represente también un gran papel, como el más antiguo usuario del resentimiento, responde por completo a nuestra tesis.

agradable y su goce con respecto a lo útil — que no es sino la «relación» con algo agradable—, convirtiendo lo agradable en un «mal». Establece un mecanismo complicadísimo para la producción de cosas agradables, poniendo a su servicio un trabajo incesante — *sin* atender para nada al goce final de estas cosas agradables—. Y como ese trabajo al servicio de lo útil, en forma de impulso ilimitado, ha nacido psicológicamente de una escasa capacidad de goce, y como, además, la capacidad de goce existente es consumida cada vez más, resulta que aquellos que *más* trabajo útil hacen y más se apoderan de los medios externos necesarios para el goce, son los que *menos* pueden gozar; y, en cambio, los grupos más ricos de vida, aquellos a quienes precisamente la voluntad de goce no les permite concurrir con el trabajo de los demás, carecen cada vez más de los medios que han de agregarse a su capacidad de goce para engendrar un goce real. Con esto, la civilización moderna recibe la tendencia a no dejar que aproveche *nadie* el infinito cúmulo de cosas agradables que produce. Y preguntamos: ¿A qué viene esa infinita producción de cosas agradables, si el tipo que se agota en producirlas y las posee es el que, por naturaleza, no puede gozarlas, mientras que el que podría gozarlas no las posee?

Con la misma vehemencia con que se producen sin cesar cosas agradables, gastando cada vez *más*

intensidad y energía en esta actividad — y hasta sacrificios de fuerza vital—, con la misma vehemencia se rechaza el goce de estas cosas tan penosamente producidas, considerándolo como «malo». Esto da a la civilización moderna un aspecto específicamente «cómico» y «grotesco».

El antiguo ascetismo se forjó el ideal de conseguir el máximo *goce* de lo agradable con el menor número posible de cosas *agradables* y, sobre todo, de cosas *útiles*. Quería *elevar* la capacidad de extraer goces supremos, aun de las cosas más sencillas y accesibles, *en todas partes*, de la Naturaleza, etcétera — y los mandamientos de la pobreza voluntaria, la obediencia, la castidad, la contemplación del mundo y de las cosas divinas tenían por consecuencia esta elevación; de manera que con pocas cosas agradables y en particular útiles — «mecanismos de agrado» — se alcanzaban los mismos *grados* de goce que una vida más débil sólo puede alcanzar merced a una mayor cantidad de dichas cosas. Siendo la cosa útil solamente un medio de procurarse el goce, es claro que quien con una cantidad *mínima* de cosas agradables puede gozar tanto como otro con una cantidad mayor, es el que posee la máxima capacidad de goce. Queriéndolo o no, el antiguo *ascetismo* elevaba la capacidad de goce, y, por consiguiente, la vida (1).

(1) El obispo Keppler, en su libro *Más alegría*, ha expuesto esta antítesis con gran delicadeza. Da a la pregunta ¿«Cómo tendré más alegría»? la res-

El ascetismo moderno ha desarrollado un ideal que es, en su sentido ético, la exacta *antítesis* del antiguo: el «ideal» *del mínimum de goce con un máximum de cosas agradables y útiles.* Por eso vemos que allí donde el trabajo ha adquirido las mayores proporciones (como, por ejemplo, en Berlín, y, en general, en las metrópolis alemanas del norte), la capacidad y el arte de gozar han descendido al grado más bajo imaginable. La muchedumbre de los estímulos agradables mata justamente la función y el cultivo del goce, y cuanto más abigarrado, alegre, ruidoso y atractivo se hace el contorno, tanto más triste es por lo común el interior del hombre. Cosas muy alegres, contempladas por hombres muy tristes, que no saben qué hacer con ellas; tal es el «sentido» de nuestra cultura, de esta cultura del placer y de las grandes ciudades.

puesta, aparentemente tautológica, pero de hecho muy profunda: ‹Alégrate›. Ha visto bien que la *función* del alegrarse, del gozar, etc., es algo *por completo* independiente de las cantidades sensibles de agrado y de desagrado y de los estímulos correspondientes, y que, por tanto, esa función puede someterse a un cultivo y educación *especiales*, que no sólo *se fomentan* con la producción y busca de nuevos medios estimulantes, sino que se convierten en lo contrario.

La lenta conversión de la metrópoli, que tenía antiguamente el carácter de ‹ciudad consumidora›, según Sombart (v. *Lujo y capitalismo*), en una ‹ciudad productora›, es uno de los procesos más importantes en que se realiza el sometimiento de los valores agradables a la servidumbre de los valores utilitarios.

b) El valor de utilidad y el valor vital, en particular.

Pero la *más honda* inversión del orden jerárquico de los valores, que se verifica en la moral moderna — inversión que asciende cada vez más en su expansión y que, con el triunfo del espíritu industrial y mercantil sobre el militar y teológico-metafísico, penetra cada vez más profundamente, hasta en las valoraciones más concretas — es la *subordinación de los valores vitales a los valores utilitarios.* O, como podemos decir brevemente, resumiendo en el concepto de «noble» las cualidades que constituyen el valor de la vida en los organismos vivos: la subordinación de lo «noble» a lo «útil». La nueva estructura de la sociedad, que se produjo primero por el avance de la burguesía desde el siglo XIII y luego por la emancipación del tercer estado en la Revolución francesa y por el movimiento político-democrático fundado en ella, es la manifestación político-económica, *externa,* de este cambio de los valores; el cual, a su vez, tiene su base en el estallido del resentimiento, acumulado durante las épocas en que la dirección de la vida era preponderantemente autoritaria, y en la difusión y triunfo de estos valores resentidos. A medida que los comerciantes y los promotores de la industria consiguieron el poder en los Estados (especialmente en los Estados occidentales), y que *su* espíritu, su juicio, *sus* gestos

y *sus* inclinaciones decidieron de la producción espiritual; a medida que sus símbolos e imágenes de las cosas, imponiéndose necesariamente por virtud de *su* actividad, fueron venciendo a los antiguos simbolismos religiosos, fué también poco a poco su manera de valorar la que, en todas partes, dió forma a la «moral» (1).

Pero, también, el resentimiento es una causa esencial de este gran proceso.

La inversión de la valoración se manifiesta, sobre todo, en que los valores profesionales del comerciante y del industrial, los valores de las cualidades con que *este* tipo de hombre prospera y hace negocios, son exaltados al rango de valores morales *universalmente válidos* y aun «supremos». Prudencia, rapidez de adaptación, intelecto calculador, inclinación hacia la «seguridad» de la vida y del tráfico universal y sin trabas, o las cualidades capaces de producir *estas* condiciones: espíritu de «contabilidad» en todas las cosas, de continuidad en el trabajo y la labor, ahorro, exactitud en el cumplimiento y cierre de los contratos: tales son ahora las virtudes

(1) El desarrollo del «espíritu económico» capitalista; la conversión del impulso adquisitivo, guiado por la idea de la existencia conforme a la clase, en un impulso adquisitivo sin límite ni objeto, que acaba por adjudicar a la «existencia» solamente aquellos bienes adquiridos que *quedan*, cuando la tendencia al aumento del «negocio», convertida en *automatismo*, está satisfecha — es sólo un *proceso parcial* de esta transformación del ethos director. Cf. lo dicho en mi ensayo El *burgués*.

cardinales a las que se subordinan el denuedo, la valentía, la capacidad de sacrificio, la alegría en el riesgo, la nobleza de alma, la fuerza vital, el espíritu de conquista, la indiferencia hacia los bienes económicos, el amor a la patria y la fidelidad a la familia, a la raza y al príncipe, la aptitud para dominar y regir, la humildad, etc. Pero la transformación es todavía más honda en los *conceptos,* aunque se designen con *los mismos* nombres (1). Ya lo hemos visto en el caso de la «filantropía» o amor al hombre. Pero también los términos de «justicia», «dominio de sí mismo», «fidelidad», «veracidad», «ahorro», por ejemplo, reciben un *nuevo* sentido. La antigua idea de la *justicia* era que sólo se hacía justicia cuando a cosas iguales correspondía igual congrua en cuanto fueran iguales, según el antiguo principio germánico: «*Suum cuique*» y «*Si duo idem faciunt, non est idem*»; por tanto, que sólo los iguales podían juzgar justamente a sus iguales. Pero el moderno concepto de la justicia, que coincide con la nueva idea de la «igualdad de hecho entre los hombres», considera que toda legislación para un determinado grupo es una «legislación de privilegio injusto» y exige, en general, el mismo trato, el mismo reparto de provechos y daños, de bienes y males, para *todos* los individuos y grupos, en las

(1) Cf. mi libro: *El genio de la guerra y la guerra alemana,* segunda edición, 1918.

mismas circunstancias externas — prescindiendo enteramente de la diversidad de *naturaleza* y *dotes* (1). Por virtud de este concepto, el principio de que sólo los iguales deben juzgar a sus iguales es eliminado cada vez más de la vida jurídica—. El *dominio de sí mismo* tenía antaño el sentido de que en él se revelaba, sobre todo, la soberanía de la persona espiritual sobre el caos de los impulsos sensibles, la caballeresca voluntad de dominio sobre las inclinaciones, el orgulloso sentimiento de la fuerza para «acabar» con ellas, regido por la humildad ante Dios, prescindiendo de las consecuencias más o menos favorables para los propios fines utilitarios. Ahora, la «templanza», la «probidad», la «moderación», resultan un simple medio para encauzar felizmente los negocios y eliminar, en lo posible, al concurrente; y cuando este fin no existe, esas cualidades no son valoradas positivamente—. La «fidelidad» era antaño la natural continuidad y persistencia de un sentir amoroso y leal, y el hombre fiel hubiera considerado como un *ultraje* toda exigencia de «promesas» obligatorias y de relaciones «contractuales», que ponen en duda, precisamente, esa continuidad natural de la devoción y erigen, a cambio de ella, una garantía *artificial*. Ahora, la «fidelidad»

(1) De un modo análogo, la idea de la justicia que rige en el moderno derecho internacional, quiere que la justicia de la sentencia arbitral sea independiente del valor de los Estados interesados.

es la mera disposición al cumplimiento práctico de las promesas y contratos—. La *veracidad* era antaño estimada, sobre todo, como la valentía de la confesión, como la antítesis de la sumisión a las valoraciones e intereses ajenos, a los cuales el embustero se somete, por lo menos, momentáneamente. ¡Ahora recibe cada vez más el sentido de que no se debe pensar ni hacer nada que no se pueda *decir* ante el tribunal de la moral social y de la opinión pública! — El *ahorro* era apreciado antaño como una expresión menor de la misma tendencia que se encarna en el ideal evangélico de la «pobreza voluntaria»; se le consideraba nacido de la idea de sacrificio; y, por otra parte, era estimado como una forma de aptitud vital (no de «virtud») en los pobres, y sólo en éstos. Ahora, sin atender a la idea de sacrificio ni al ideal evangélico, es realzado como una «virtud» — y, lo que es decisivo, como una «virtud» de los *ricos*—, aunque conservando el término su *pathos* cristiano. Agudamente, hace resaltar Sombart, en sus consideraciones sobre Alberti: «Esto fué lo inaudito, lo nuevo: que alguien tuviese los medios y, *sin embargo*, los guardase inempleados». La idea del ahorro apareció en el mundo. Pero no del ahorro forzoso, sino del ahorro voluntario; del ahorro, no como necesidad, sino como virtud. El administrador ahorrativo es ahora el ideal, inclu-

so de los ricos, por cuanto se habían hecho «burgueses». (*El burgués*, pág. 139.)

Sólo como ejemplos cito aquí la justicia, el dominio de sí mismo, la fidelidad, la veracidad, el ahorro. Pero una transformación análoga se realiza en los nombres de todas las virtudes. Incluso donde las cualidades valiosas siguen siendo aparentemente las mismas, los antiguos términos se refieren ahora a algo enteramente nuevo.

Una transformación análoga se realiza también en el orden jerárquico de los bienes.

La vida misma de un individuo, de una familia, de una raza, de un pueblo, su pura *existencia*, ha de justificarse por el provecho que produzca a una comunidad *más amplia*. No basta la mera *existencia*, como sustentáculo de valores más altos que los representados por el provecho; esta existencia misma debe ser «merecida». El derecho a la existencia y a la vida, que la antigua moral contaba entre los «derechos naturales», es negado teórica y prácticamente. Antes al contrario: quien no pueda ajustarse al mecanismo de la civilización utilitaria y a la «necesidad» de trabajo humano, que haya en cada momento, ese «debe sucumbir», cualesquiera que sean los valores vitales que represente. La idea de que la vida, en su *expresión* desinteresada y en las formas de ésta, en su mero «respirar» y en sus procesos internos peculiares, representa una muchedumbre de valores

en sí, a cuyo *servicio* están todas las acciones útiles y que deben realizarse de un modo cada vez más *libre*, mediante todos los mecanismos — la idea de que, por decirlo así, la vida es por sí misma *reina y señora* del mundo muerto, *no* una reina exaltada al trono por las ventajas obtenidas mediante la adaptación al mundo muerto y por su facultad de crear cosas útiles—; esta idea cede el puesto, en la intuición y en el sentimiento, a otra idea, a la idea de que la pura expresión de la vida es un lastre y un lujo malo, una especie de «atavismo», residuo de antiguas facultades de movimiento y de acción, que fueron útiles antaño.

Con arreglo a esta idea fundamental, piérdese, en la teoría y en la práctica, todo sentido de la vida como valor propio, y, por tanto, de la *técnica vital*, ya sea para la reproducción, ya sea, en sentido individual y social, para el incremento de las fuerzas vitales. Casi todas las civilizaciones antiguas poseían técnicas semejantes: en sus castas, que seleccionaban a los mejores e incrementaban los valores hereditarios, físicos, intelectuales y morales; en su orden distributivo de los bienes culturales, orden fijo que obraba como automáticamente; en todas las formas del ascetismo y el ejercicio de las luchas y prácticas caballerescas. Considerad las castas y el ascetismo de la India; o los órdenes sociales griegos, el hipódromo, los juegos, el gimnasio; o los estados sociales de la

Edad Media, su ascetismo, sus justas y torneos caballerescos; considerad la formación de un samurai japonés, o la antigua organización social china y la educación de las clases. Por todas partes veréis actuar esta idea: que la vida en sí misma y la multitud de sus fuerzas merecen, por sí mismas, cultivo — allende toda finalidad en el sentido de trabajo profesional utilitario—. Únicamente la civilización moderna, no sólo carece en la práctica de una técnica vital semejante, sino que ha perdido hasta la pura idea de ella (1). Para poder hacer mejores negocios, para poner en libertad completa las fuerzas a ello necesarias, se atomiza la sociedad y se suprime hasta el último resto de la organización en cuerpos sociales, inteligente selección de los mejores y copia de la aristocracia dominante en toda la Naturaleza viva. En lugar del «cuerpo social», concepto en el que la sangre noble y la tradición definen la unidad del grupo, aparece la mera «clase», el grupo unido por la riqueza y por ciertas modas externas y por la llamada «educación». Todo cultivo del cuerpo y sus fuerzas es estimado como una «distracción» del trabajo o como una acumulación de fuerzas para un nuevo trabajo utilitario — no empero como puro ejercicio, valioso *en sí*, de las fuerzas

(1) Sin embargo, debe decirse que nuestra «juventud» se halla a punto de reconquistar esta idea. Veo en ello una de las señales más seguras de la lenta superación del moderno espíritu burgués.

vitales—. Se ha perdido el sentido para la actuación de las funciones vitales por la vida misma (y del pensamiento por el pensamiento mismo, como en la dialéctica de los antiguos) y no por el trabajo; para toda suerte de ascetismo vital y espiritual; para la adecuada distribución de los medios educativos tradicionales y de los tesoros espirituales adquiridos según las dotes de los grupos. El azar mecánico es el que rige todo esto. Todo esto es «diversión», y la «verdadera formalidad» hállase íntegra y exclusivamente en los negocios y en el trabajo. El moderno «deporte» es una distracción del trabajo, no una expresión de libre vida, a cuyo servicio también el trabajo debiera estar (1). Y la ciencia biológica, con «hechos y razones», hace la apología de esta primordial mutación en el orden jerárquico de los valores.

Esto último sucede porque la «vida», según el núcleo de la moderna concepción del mundo, tal como se ha formado desde Descartes, no es ya un *fenómeno primario*, sino sólo un complejo de procesos mecánicos y psíquicos. En la concepción mecanicista de la vida, el ser viviente es concebido bajo la imagen de una «máquina»; su «organización» es considerada como una suma de instrumentos útiles, que sólo se diferencian por el grado de los producidos artificialmente. Si esto

(1) Véase la nota anterior.

fuera exacto, la vida ya no podría tener, naturalmente, ningún *valor* substantivo, distinto de los valores utilitarios, esto es, de la suma de los valores utilitarios que corresponden a estos «órganos»; y la idea de una técnica vital substantiva, distinta en principio de la técnica mecánica, resultaría absurda, ya que exigiría el desarrollo de facultades opuestas a las que sirven para la técnica mecánica. Paralelamente a esto va el principio — triunfante en la biología moderna hasta el punto de parecer ya evidente — de que todas las exteriorizaciones, movimientos y acciones del ser vivo, así como los órganos y mecanismos inervadores, sólo se desarrollan y trasmiten, en cuanto son «útiles», esto es, en cuanto tienen cierto valor para la conservación de la máquina humana. Incluso los «movimientos de tanteo», de los cuales — mirados sin prejuicio—, se seleccionan los movimientos útiles según el éxito (1); incluso los movimientos expresivos (2), que «expresan» simplemente la plenitud o la pobreza de la vida, sin referirse (objetivamente) a «fines», y los «movimientos instintivos», que sirven primitivamente al género, sin referirse a la conservación del individuo, como asimismo las manifestaciones de

(1) Véase Jennings: *La conducta de los animales inferiores.*

(2) Cf. O. Kohnstamm: *La actitud final y la actitud expresiva*, Archivos de Psicología general, tomo XXIX.

juego en que se expresa la pura fuerza vital; todos estos movimientos son reducidos por la ciencia a «movimientos útiles», ya sea a movimientos que fueron anteriormente útiles y han perdido esta utilidad, ya sea a movimientos cuya utilidad todavía no es conocida científicamente, ya sea a movimientos útiles embrionarios.

Ahora bien, la teoría amplifica estas concepciones biológicas — cuya radical falsedad no puede ser demostrada aquí — y las extiende al problema del origen de la civilización y de la cultura, afirmando que son motivos utilitarios los que han conducido a la fabricación de instrumentos, a la ciencia, al nacimiento del lenguaje, al desarrollo de la religión y del arte (1).

La práctica de la vida se funde, pues, estrechamente con la teoría, y ésta parece justificar aquélla, cuando en realidad es la ciencia la que está influída por aquella inversión de los valores.

Cuatro caracteres fundamentales hay en esta concepción de la vida, que se ha hecho dominante, sobre todo, en Inglaterra, no — según se piensa erróneamente — como el origen de la filosofía utilitarista y mecanicista, desde Bacon, sino como una verdadera degeneración de la filosofía, que ha invadido después, más o menos, el mundo culto.

(1) Sobre la radical falsedad de esta tesis, véase mi libro antes citado: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, partes I y II, 1914. Cf. también mi *teoría de la voluntad* en la parte I.

1. Considera todo conjunto viviente (individuo, órgano, especie, género, etc.) como una *suma* de partes, que producen el proceso de la vida por su cooperación; por ejemplo, el individuo como un «Estado de células».

2. Se representa desde luego el «órgano» bajo la imagen del «instrumento», que está fabricado con materia muerta y que es lo único que puede llamarse «útil» originariamente. Considera, por tanto, la fabricación técnica de instrumentos como una «prolongación inmediata» del proceso creador de órganos. (Así hace, de un modo típico, Herbert Spencer.)

3. Reduce todos los «fenómenos de crecimiento y desarrollo» a tendencias de «conservación»; de manera que se convierten todos en epifenómenos de los procesos de conservación o en «adaptaciones al medio». Reduce todas las tendencias en las cuales el individuo parece sacrificarse por la especie contemporánea y por la generación siguiente, a aquellas otras tendencias mediante las cuales el individuo o la mayor suma de individuos se conservan en la existencia. Dicho con otras palabras: considera los procesos de la generación como actividades de los individuos, y las sustancias y fuerzas necesarias para dichos procesos como partes y funciones parciales de los individuos y de las funciones individuales.

4. Pone los conceptos de «vida» y «organis-

mo» en una relación según la cual el organismo corporal no sería mero lugar y sustentáculo de los fenómenos vitales, producidos por una fuerza unitaria e independiente, sino que la «vida» sería sólo una propiedad conjuntiva inherente, la propiedad de las materias y fuerzas que componen el organismo, y dicha propiedad desaparecería al desaparecer la conjunción de estas materias y fuerzas. De aquí el erróneo término de sustancia viviente.

Hay que partir de estos principios si se quiere comprender la valoración que puede considerarse como *ethos* dominante del industrialismo: la preferencia de los valores utilitarios y de los valores instrumentales sobre los valores vitales y los valores orgánicos, preferencia que se encuentra hasta en las mínimas valoraciones concretas y que tiene su raíz en el resentimiento; en ese resentimiento que sienten los incapaces para la vida contra los capaces, los medio muertos contra los vivos. La raíz común de todos estos principios es dondequiera la misma. Consiste en concebir los procesos vitales con *imágenes* y *categorías* que pertenecen todas a los modos como el hombre trabaja la materia muerta, concibiendo al hombre como un tipo fijado ya en su evolución y que no puede seguir evolucionando como ser vivo; consiste en proyectar la estructura de la civilización utilitaria humana en el mundo vivo de la natu

raleza (1). Pero esto no es sino una variedad de «antropomorfismo», el antropomorfismo de la «inteligencia» específica humana, la cual representa, en una determinada parte de sus categorías y formas discursivas, sólo *una* de las funciones vitales: la función vital de una especie que se ha hecho *estable.* El universo, tal como lo comprende esa inteligencia, el universo como cerradura de esa llave, el universo «mecánico», es colocado como base del mundo, como «medio» en que la vida toda vive. Por consiguiente, las diversidades de las organizaciones no son consideradas como diversos factores que crean diversos medios, sino como adaptaciones, diferentes en grado, al medio humano. Las formas de conciencia, esencialmente diversas de hecho, las formas de la planta, del animal y del hombre, son consideradas como meros estadios que conducen a la «inteligencia» humana. La sumisión de los fenómenos vitales a los principios de la mecánica no es sino la última expresión científica de este método. Pues esos principios no representan la inteligencia pura, o el contenido de la «razón», sino la inteligencia ya puesta al servicio de la fabricación de instrumentos por el hombre (2). El racionalismo filo-

(1) Cf. mi libro: *El genio de la guerra y la guerra alemana*, parte I.

(2) H. Bergson, en su libro: *L'évolution créatrice*, ha visto en estas cuestiones con extraordinaria justeza. Sólo creemos poder señalar que, en su explicación de la inteligencia, comete la falta de no discernir entre los prin-

sófico, que considera los principios mecánicos como una pura legislación de la razón, y su correlato, el universo mecánicamente interpretado, como el «mundo» que circunda a todos los seres vivos, queda, pues, convicto de «antropomorfismo». En realidad, el universo mecánico es la expresión más pura y más perfecta de los principios selectivos según los cuales el *hombre* elabora los fenómenos, convirtiéndolos en la unidad de su medio; esto es, la expresión de la predilección humana por las cosas sólidas y movibles, que representa el *a priori* peculiar del «hombre». De hecho, el universo mecánico es sólo una pequeña parte (*u*) del universo (u), correlato del mundo viviente; el cual, a su vez, es sólo una pequeña parte del Universo (U), correlato de la personalidad espiritual; (*u*) es sólo el «mundo del trabajo humano».

Aquí nos importa examinar los principios citados, solamente según sus consecuencias para la apreciación de los valores, y demostrar que — si son falsos — este error tiene también en el resentimiento su origen psicológico.

1. El ser vivo, como suma de partes. — Si esta

cipios de la lógica pura y los principios de la lógica aplicada a la física mecanicista. Con lo cual ha llegado al imposible intento de querer derivar los principios de la lógica «pura» de las tendencias vitales. Pero los principios de la mecánica y el principio mecánico de causalidad no están ni mucho menos dados ya con los principios de la lógica pura. Véase el *Formalismo*, etc., parte II, última sección.

idea fuese exacta en principio, la consecuencia sería que las unidades de vida: el individuo, el órgano, el tejido, la célula, y también el género, la variedad, etc., tanto, pues, las unidades intraindividuales, como las supraindividuales, representarían tan sólo agregados casuales. Su unidad sería, según esto, una unidad causada por las fuerzas físico-químicas y, prescindiendo de éstas, una unión *subjetiva* en la conciencia. Necesitaríamos, pues, remontarnos al «yo» consciente, para convertir esta asociación de células en la unidad de *un* ser. La imagen que así resulta es la de un ingente sistema de movimientos (que alcanzaría desde mis pulmones y mi cerebro, hasta el sol y las estrellas fijas), en rigurosa continuidad consigo mismo y cuyas unidades orgánicas estarían determinadas por el hecho de que «yos» inteligentes («res cogitantes») se servirían de ciertos sistemas parciales de estos movimientos. Donde no fuera posible hallar «yos» semejantes, tendríamos — según esta idea — sólo procesos cinéticos complicados, en los que nosotros, como espectadores subjetivos, «proyectaríamos» falsamente nuestras vivencias psíquicas. En resumen: ¡puntos pensantes en un ingente mecanismo!

Cuanto significa vida y valor vital queda excluído — como se ve — de esta singular imagen. Este mundo es una suma de lógicos que se ha-

llan en una inmensa fábrica — exangües, inertes, sin amor ni odio.

¡Es el símbolo gigantesco, la caricatura del hombre moderno!

Si todas estas unidades son solamente sumas de partes, el valor del todo depende de la suma de los valores de sus partes. Un hombre sano es el que tiene el mayor número posible de células sanas; un pueblo sano, el que tiene el mayor número posible de ciudadanos sanos, etc. Todo progreso consistirá en poner el fin de toda actividad en el mayor *número* de unidades vivientes y su posibilidad de existencia.

Aplicado a los hombres, este principio implica, lisa y llanamente, el democratismo. Por democratismo (1) entiendo el principio según el cual el fin de toda actividad valiosa positiva es la conservación del mayor *número* posible de hombres. Queda excluída, desde luego, la existencia de una solidaridad primaria entre las partes de la humanidad, de manera que los destinos de estas partes alcancen al todo, y que los distintos individuos, pueblos, razas, etc., sean, en *distinto* grado y medida, solidarios con el todo. Una «solidaridad» de esta índole supondría, en efecto, la idea de que la

(1) No entiendo por esta palabra la democracia política de una época determinada. Es muy posible que tal democracia sea justamente el sostén de un aristocraticismo de los valores. Cf. mi ensayo sobre el capitalismo, III. Cf., además: *Sobre el espíritu de las democracias de las grandes naciones*, en mi libro *Guerra y construcción*.

unidad vital es algo simple, anterior a las partes e inherente a ellas, aunque con distinta intensidad.

El principio de la suma está, por tanto, en contradicción con el principio de solidaridad (1). La relación del individuo con la comunidad, según esta idea fundamental, resulta, tanto en el sentimiento como en el pensamiento, por completo discrepante de la que tiene lugar si se parte del principio de solidaridad. Con el principio de solidaridad, el individuo siente y sabe que la comunidad, como *todo*, le es inherente, y siente su sangre como una parte de la sangre que circula en la comunidad, sus valores como partes constitutivas de los valores presentes en el espíritu de la comunidad. Los valores del conjunto se sustentan en comunión de voluntad y sentimiento; el individuo es un órgano de la comunidad y, a la vez, su representante; el honor de la comunidad es el honor del individuo. En lugar de esta inherencia real de la comunidad en el individuo, aparece ahora la idea de que la comunidad es una forma que se funda en la *acción recíproca* de los individuos y que los valores de la comunidad son sólo las sumas de los valores con que el individuo está

(1) En el terreno biológico, el principio de que cada parte de una célula fecundada puede convertirse en *cualquier* órgano y reemplazar a cualquier órgano, mientras no haya adquirido una función determinada, a consecuencia de la morfogenesis, corresponde al principio de solidaridad ético. Cf. el *Formalismo*, etc., parte II, capítulo *La persona*.

investido, los cuales circulan de miembro a miembro, por medio de una consciente comunicación y enseñanza, o por medio de un consciente reconocimiento «contractual». O dicho más sencillamente: en lugar de la «comunidad» y su estructura, aparece la «sociedad», la unión voluntaria, artificial, fundada en promesa y contrato (1).

De hecho, la «sociedad» no es un concepto que abarque y contenga el de las «comunidades» unidas por la sangre, la tradición y la historia. Antes bien, toda «sociedad» es sólo el *residuo* que dejan los *procesos* internos *de descomposición* de las comunidades. Cuando la unidad de la vida común ya no logra imponerse, ni los individuos incorporarse a ella, como órganos vivos, surge la «sociedad», como una unidad fundada solamente en el contrato. Si cesa el «contrato» y su vigencia, aparece entonces la «masa» completamente inorgánica, unida sólo por un estímulo momentáneo y por mutuo contagio. La moral moderna es, empero, esencialmente una *moral social*, y la mayor parte de sus teorías están basadas en esta idea. Así, en particular, el principio de que el individuo sólo puede ser por sí y sus acciones sujeto de res-

(1) Uso esta expresión en el sentido de Tönnies, *Comunidad y sociedad*, 2.ª ed., 1912. Mi trabajo *Esencia y formas de la simpatía*, trata de dar una nueva definición de las especies esenciales de agrupación humana: la «comunidad», la «sociedad» y la «masa», fundándose en las distintas maneras fenomenológicas de darse el yo ajeno. Cf., además, mi libro *El formulismo en la ética y la ética material de los valores*, II parte.

ponsabilidad, culpa y mérito; la consecuente negación de una primitiva *responsabilidad común*; todas las «teorías contractuales», las teorías de que el Estado, el lenguaje y la moral descansan en una invención; la teoría de que el conocimiento de la vida psíquica ajena tiene su origen en razonamientos por analogía; la doctrina de que la simpatía es un sentimiento y una conducta que se subordina a la tendencia a la propia conservación y que sólo es comprensible mediante ésta, y muchas otras.

En todo esto, los miembros expulsados, desterrados de la antigua «comunidad», los *parias* de la antigua «comunidad», son los que han definido, con arreglo a *sus* sentimientos e ideas, la imagen universal y directriz del hombre y de sus formas de agrupación (1). Incluso el matrimonio y la familia, que están con respecto a todas las demás comunidades en la relación de un microcosmos con respecto al macrocosmos, y en los cuales se hallan preformados y como en tamaño reducido, todos los elementos de una posible vida común han sido despojados artificialmente, cada día más, de su dignidad, hasta convertirse en un contrato civil.

(1) Quien quiera conocer la documentación histórica en que se apoya esta afirmación, lea *El burgués*, de Sombart. Con asombrosa cantidad de documentos, demuestra este autor cómo las aptitudes de los piratas, aventureros, proyectistas, judíos, colonos, extranjeros, herejes, etc., han definido cada vez más, en todas partes, el carácter de la economía *normal*.

Dondequiera ha existido una «comunidad» sobre la tierra, vemos que las *formas* básicas de la vida común gozan de un valor *superior* a todos los intereses, intenciones y propósitos subjetivos de los individuos, y que toda agresión a estas «formas», prescindiendo del propósito subjetivo de los individuos, de su mayor dicha o duelo, va acompañada de un castigo o proscripción. El matrimonio, por ejemplo, es considerado como un «lazo» objetivamente santo — cualesquiera que sean las formas que pueda tener acá o allá—, el matrimonio *no* necesita justificarse ante la dicha o el duelo de los esposos, ante sus propósitos y sentimientos mutuos; es considerado como una *forma* sagrada, a través de la cual avanzan los individuos, agrupados en generaciones, y que no existe para el servicio de *su* dicha, de *su* placer; es considerado como lo que el lenguaje eclesiástico llama un «sacramento». Y así, dondequiera que existe una comunidad, las *formas* de la vida tienen un valor propio, independiente del grado en que se estimen los intereses, la dicha y el duelo de los individuos. Esta valoración desaparece empero cuando la «sociedad» se inicia. Así como la filosofía moderna (desde Descartes) considera todas las «formas» de la naturaleza como síntesis subjetivas de la conciencia y les niega la significación real objetiva, así también las «formas de comunidad» se hacen depender, en su valor, de los resul-

tados que producen para la *suma* de felicidad de los individuos; y en este supuesto, se hacen susceptibles, en todo tiempo, de «reforma» discrecional y el *arbitrio* reemplaza la *veneración* ante ellas.

En el Estado y la política igualmente, a consecuencia de esa concepción fundamental, el principio de la mayoría es el dominante. La voluntad del Estado ha de representar la voluntad de la mayoría, no la voluntad de los «más nobles» por nacimiento y tradición, no la voluntad en que, según la concepción dominante en las comunidades, se manifiesta primordialmente la voluntad del todo comunal.

En todo esto se descubre el *triunfo del resentimiento en la moral.* Nadie que tenga conciencia de poseer un valor por el que excede a los demás, querrá reducirse a «uno y solo uno» (como exige Bentham, un clásico de la democracia). Una exigencia semejante sólo puede partir de quienes se sienten a sí mismos desprovistos de todo valor y quieren reducir a los demás, en lo posible, a su propio nivel. Cuando no se es nada, siempre, por lo menos, se es uno.

2. *Órgano e instrumento.* — Si el organismo es un mecanismo complicado, a la manera de la máquina, sus órganos deberán ser considerados como una especie de instrumentos, que no difieren en esencia, sino sólo en grado, de los instru-

mentos artificiales fabricados por el hombre para su uso. La mano y el cuchillo (o el hacha) no son, según esto, esencialmente distintas. Incluso cabe añadir que el instrumento representa, en el fondo, una simple «prolongación y ampliación» de la organización natural; que, mediante el instrumento, se realizan valores de la misma índole esencial, de la misma naturaleza y altitud que mediante el desarrollo del organismo; que, en principio, las leyes que rigen la fabricación de los instrumentos y el desarrollo de los organismos, son las mismas; que también lo que se consigue mediante ambas cosas es lo mismo; a saber: «la adaptación al medio». Esta es, por ejemplo, la idea que rige la biología y sociología de Spencer (1). Ahora bien, es fácil de ver que aquí se confunde una *imagen* con la cosa misma, confusión que se comete lo mismo si se considera la formación de los órganos como realizada por una inteligencia consciente, selectiva y ordenadora, que si se considera como resultante de procesos puramente mecánicos; en ambos casos, se imagina el órgano compuesto de partes *bien localizadas* en el espacio; en ambos casos, se adjudica al órgano la significación de un medio para «adaptar» al organismo a un mundo circundante, concluso y constante, el mundo de la naturaleza

(1) Mi libro *El genio de la guerra y la guerra alemana*, muestra cómo Spencer es conducido por estas ideas, necesariamente, al pacifismo.

muerta, que se nos ofrece en la física y en la química. Ni una ni otra concepción pueden aplicarse al «órgano». La formación de un órgano, considerada como morfogénesis, crecimiento, regeneración, etc., no se produce tal como nosotros la produciríamos si estuviésemos ante el insoluble problema de hacer uno. Esto significa introducir el proceso de *nuestra* intelección (orientada hacia lo muerto) en el proceso real de la génesis vital; esto es, «antropomorfismo», aplicado a la vida y también al hombre (como parte del mundo vivo) mismo (1). No puedo demostrar aquí cómo la esencia de toda organización consiste no en agregación de partes de una pluralidad de materias definidas, espacial y cualitativamente, sino en la acción plástica de un agente que, perteneciendo a una pluralidad no espacial, actúa en el espacio y penetra las materias, hasta en sus últimos elementos, sin menoscabo de su constitución química y física, y sin detrimento del principio de la energía, pero en sentido opuesto al principio de la entropa. En todo caso, la organización sólo es comprensible si se piensa que el todo del ser vivo actúa en cada órgano y — según la definición exacta que da Kant de la esencia del organismo — que no sólo existen «las

(1) Von Uxküll, en su libro *Bases para una concepción biológica del mundo*, Beck, Munich, 1914 (hay traducción española, Editorial Calpe), ha aclarado recientemente este punto en excelente forma.

partes para el todo», sino también el «todo para las partes»; hay que admitir, como principio supremo de la organización de todos los seres vivos, que cualquier órgano del ser desarrollado *puede* nacer de cualquier parte del germen localizado en el espacio, prescindiendo de los límites que los órganos ya formados imponen a la actividad vital unitaria y a las direcciones de la actividad contenidas en su esencia (1). Pero según este principio biológico, la formación de órganos es *esencialmente distinta* de toda fabricación de instrumentos; la cual, por su naturaleza, sólo tiene lugar y sólo «vale la pena» allí donde el agente vital no consigue ya producir *ningún* órgano nuevo, esto es, cuando una especie se ha fijado y se ha hecho relativamente incapaz de desarrollo puramente vital. Pero, en segundo lugar, la formación de órganos no es una «adaptación» a un medio natural muerto, dado, sino que el mismo proceso por el cual el órgano se forma, determina también la esencia y la estructura del «ambiente» o de la «naturaleza» que para una especie *puede* ser objeto de una adaptación mediante instrumentos. El medio natural a que el hombre se ha adaptado mediante sus instrumentos y

(1) Oscar Hertwig ha formulado recientemente, en sus *Contribuciones a la teoría de la herencia*, un principio de igual significación. Cf. también las pruebas en favor de la naturaleza amecánica de los procesos vitales, que da H. Driesch en su *Filosofía de lo orgánico*. Sin embargo, no podemos seguir a Driesch en su construcción positiva.

(en grande) mediante su civilización técnica, no ha sido «dado» a la *actividad vital* humana, como un medio al cual ésta hubiera de adaptarse (pasivamente), sino que ha sido *seleccionado* de entre una multitud de fenómenos por las direcciones en que se mueve esta actividad vital. Estos fenómenos no poseen en sí mismos la estructura que han tomado por obra de las formas fundamentales de la inteligencia y de la intuición humanas. El error fundamental — ya descubierto en principio por Bergson — de la teoría mecánica de la vida, es el de aprehender y explicar los fenómenos vitales con conceptos y formas intuitivas, propias de una «inteligencia» que se ha formado únicamente al *servicio* de la actividad vital humana, y que depende completamente de las direcciones en que ésta se mueve (1).

En realidad, la forma y la dirección de la actividad vital de las distintas especies se despliega en expansión siempre nueva, en el inmenso todo que circunda la «naturaleza» (en el sentido de la totalidad de los fenómenos definidos por el espacio, el tiempo y la causalidad mecánica), como el mundo que «sospechamos» allende el horizonte

(1) Véase H. Bergson: *L'évolution créatrice*. Sobre la relación entre el organismo y el medio, ha expuesto recientemente excelentes ideas von Uxküll, en su libro *Mundo circundante y mundo interior de los animales*; cf. también su teoría de los *mundos perceptibles* en las *Bases para una concepción biológica del mundo*. Sobre el órgano y el instrumento, cf. también las consideraciones de Lloyd Morgan, en su libro *Instinto y hábito*.

de nuestros ojos; es comparable en esto al navegante y descubridor que se interna con ánimo atrevido en el mar incógnito. En cambio, la «adaptación» mediante instrumentos sólo tiene lugar y sentido cuando la actividad vital *se estanca* y *no* logra ya realizar auténticas *ampliaciones* del ambiente, mediante la formación de nuevos órganos. Pero aquella concepción que se origina en el resentimiento de los medio muertos contra los vivos, quiere encerrar a la vida, toda vida, en los *límites* que ella se ha creado a sí misma, en el curso de su expansión; quiere interpretar la formación de órganos como «adaptación» a un «medio», que sólo representa una *paralización*, más o menos duradera, de la actividad vital y de la formación de órganos. El «medio» al que nosotros, los hombres, adaptamos nuestros instrumentos, es, en realidad, el rincón que nuestra organización vital se ha acotado en el universo; no es en modo alguno un universo que nos *comprenda* por igual a nosotros y a todos los seres vivos, y al cual éstos se hayan «adaptado».

La concepción moderna del mundo, dirigida por el resentimiento, invierte los términos. Especula, *a la baja*, como todo pensamiento fundado en una depresión de la vida; trata de entender lo viviente por analogía con lo muerto; quiere comprender la vida en general como un incidente en el proceso mecánico universal, y el organismo vi-

viente como una adaptación casual a un medio muerto y fijo; explica el ojo por analogía con la lente, la mano por analogía con la pala, el órgano por analogía con el instrumento.

No es maravilla, por tanto, que la civilización mecánica, que es única y exclusivamente la consecuencia de una actividad vital *estancada* y, por tanto, un *sucedáneo* destinado a remediar nuestra inactividad morfogenética, sea considerada por las modernas concepciones como el triunfo, la prolongación y la ampliación de la actividad vital; que su «progreso» ilimitado valga como verdadero «fin» de toda actividad vital; que el ilimitado desarrollo de la inteligencia calculadora aparezca como el «sentido» de la vida.

Como consecuencia de esta concepción fundamental de la relación entre el instrumento y el órgano, el valor específico utilitario del instrumento queda superpuesto, tanto al «valor vital» como al «valor cultural» (1). Pero es más: en última instancia, esta inversión de los valores no es la consecuencia, sino *el fundamento* de esta falsa *concepción del mundo. Ceteris paribus*, el ser humano, vitalmente inferior y relativamente estancado, es el «tullido» que pone el instrumento por encima de los valores vitales que, naturalmente,

(1) Consideramos el valor cultural como «superior» al valor vital. Pero no son pertinentes aquí las consideraciones sobre esta esfera de los valores. Cf. *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, I y II.

le faltan; es el corto de vista que encomia la lente; es el cojo que precia la muleta; es el mal alpinista que pondera los picos y la cuerda — con que le sostiene en sus brazos el buen alpinista—. Con esto no queremos decir la gran necedad de que el hombre no debe fabricar instrumentos, y de que la civilización es un «error». El hombre, como la especie biológica *más estable,* debe desarrollar una civilización, por cuanto sus fuerzas más nobles quedan exoneradas y libertadas gracias al servicio que le prestan las fuerzas subordinadas y, finalmente, las fuerzas de la naturaleza muerta. Pero sólo dentro de estos *límites,* esto es, mientras el instrumento *sirva* para la vida, para una vida superior. La consecuencia del resentimiento no consiste en valorar positivamente el instrumento, sino en equiparar su valor con el del órgano.

No hay quizá ningún punto en que los inteligentes y bien intencionados de nuestro tiempo estén más unánimes que éste: que, en el desarrollo de la civilización moderna, las *cosas del hombre, la máquina de la vida,* la naturaleza, que el hombre quiso dominar e intentó reducir a mecanismo, se han hecho *dueñas y señoras* del hombre; que las «cosas» se han hecho cada vez más listas y vigorosas, cada vez más bellas y grandiosas, y, en cambio, el hombre, que las creó, se ha hecho cada vez más pequeño e insignificante,

cada vez más rueda de su propia máquina.

En cambio, todavía no se han dado todos cuenta claramente de que este hecho, universalmente reconocido, es la consecuencia de un fundamental *derrocamiento de los valores*, que tiene su raíz en el triunfo de los vitalmente ínfimos, de los parias del género humano, y que el resentimiento es su raíz. La concepción mecanicista del mundo (en cuanto se adjudica a sí misma el sentido de una verdad metafísica) no es sino un monstruoso *símbolo* intelectual de la rebelión de los esclavos en la moral (1). Sólo una relajación (convertida en disposición constitutiva) del señorío de la vida sobre la materia, del señorío del espíritu y de la voluntad sobre el automatismo de la vida, puede hacer inteligible, en último término, el origen y desarrollo de la concepción mecánica del mundo y de las valoraciones correspondientes que la crearon (2).

Quien se haya percatado bien del error que hay en esta idea de la relación entre el órgano y el instrumento, comprenderá toda una serie de fenó-

(1) Naturalmente, no trato de poner aquí en duda el valor de la concepción mecánica de la naturaleza *como tal*; sólo pongo en cuestión su falsa *dignidad* gnoseológica, en cuanto se toma metafísicamente o se reduce al *a priori* de una inteligencia «pura».

(2) ¿Es un azar que la máxima labor del resentimiento en la Edad Moderna — la Revolución Francesa — coincida con el máximo dominio de la concepción mecánica del mundo? En mi libro *Sobre las causas del odio a los alemanes*, 1917, he mostrado que el resentimiento representó también su papel en el origen del odio a los alemanes.

menos de nuestra época, que descansan todos en este supuesto.

En primer lugar, todos los fenómenos negativos concomitantes de un industrialismo exclusivo. Quien considere la civilización instrumental como una prolongación de la morfogénesis orgánica, debería desear, naturalmente, al industrialismo, una expansión ilimitada. Todos los perjuicios que el industrialismo causa a la vida, por ejemplo: el trabajo de las mujeres y de los niños: la tendencia a disolver la familia; la formación de metrópolis con aglomeraciones de viviendas perjudiciales para la salud; el menoscabo de la fuerza vital por oficios y venenos asociados con el proceso técnico; la especialización de la actividad humana al servicio de las máquinas, hasta convertir al hombre en ruedecilla; la creciente concepción crematística del matrimonio y hasta de la procreación — con olvido de las cualidades vitales—; la disolución de las unidades nacionales; todos estos perjuicios deberán seguir siendo considerados, en este caso, como «daños más o menos pasajeros», que suprimirá precisamente un mayor incremento del individualismo. Este es, por ejemplo, el método que Herbert Spencer propone, con rigurosa y admirable consecuencia, para la justificación del industrialismo.

¡Qué distinto resulta todo, cuando se *abandona* este error fundamental! Entonces los progresos

del industrialismo ya no son todos incondicionalmente valiosos, sino que lo son tan sólo bajo la *condición* de que no perjudiquen para siempre a los valores vitales. Entonces debemos decir, por ejemplo: la conservación de la salud de la raza y de sus grupos, en la medida de su capacidad vital y de sus cualidades y fuerzas «nobles» y vitalmente valiosas, es un *valor propio*, independiente de los resultados útiles, y merece la preferencia, aun cuando un retraso de la evolución industrial sobrevenga como consecuencia. Las unidades de la familia y de la nación reclaman cuidado y apoyo, aun cuando ello retrase el proceso industrial y el desarrollo de la civilización. Los grupos en que un pueblo se divide merecen ser considerados en el reparto de los bienes y honores, no según la medida de la contribución que prestan a la producción de los bienes utilitarios y hedonísticos, sino, en primer término, según la importancia *histórico-política* que tienen para la estructura y conservación de las relaciones de poder existentes en el pueblo. La agricultura es una actividad en sí más valiosa que la industria y el comercio, y merece ser conservada y fomentada, porque implica una forma de vida más sana, que ocupa por igual todas las fuerzas; además, hace a las unidades nacionales independientes del extranjero, y merece, por tanto, ser conservada y atendida, aun cuando el progreso de la industria-

lización fuera más conveniente de hecho, desde un punto de vista puramente económico. Otro tanto puede decirse de la conservación de las especies animales y vegetales, de los bosques, del paisaje, frente a las tendencias devastadoras del industrialismo.

Si se considera la inversión de los valores en la relación entre el órgano y el instrumento, como un todo, el espíritu de la civilización moderna no representa, como Spencer creía, un progreso, sino una *decadencia* en la evolución de la humanidad. Representa el señorío de los débiles sobre los fuertes, de los taimados sobre los nobles, de las meras cantidades sobre las cualidades. Se acredita como fenómeno de decadencia por el hecho de que significa dondequiera una relajación de las fuerzas humanas centrales y directrices, frente a la anarquía de las tendencias automáticas, un olvido de los fines en favor de los simples medios. Y esto justamente es decadencia.

FIN